

U212

10-12-29

Гітлі - ТЕНСГЕЕУЛ ІАЗА ІЛ УКХРАВИЙІ АЛА
МАННАБІН НІЗАМІД ДУНХАВІЙІ

Інвентар - ~~дет~~ РІШОР JOSEPH BUTLER; МУТАРСУМА
H-R. WILLIAMS.

Іншіска - Maths Mufsed Aam. (Agda).

Ідате - 1873

Регес - 192

Іншіска - Тагамент.



أَوَّلُ حِكْمَةِ خَشْيَةِ اللَّهِ

جو ایمان لاتا ہے کہ کتب کہا میلہ وکی طرف سے ہیں جو
ضابطہ عالم کا بانی ہے اسکو انہیں اوی قسم کی شکلا
کا توقع ہونا چاہئے جو ضابطہ عالم میں پائی جاتی ہیں

تَحْقِيقُ جَزَاءِ الْاِحْسَادِ
عَلَى مَنَاجِجِ النَّظَامِ الدُّنْيَوِيِّ

وین کی تشبیہ تہمتہ تسلسلہ و نظام ضابطہ عالم کے
جسکو کسی اہل کتاب نے انگریزی سے ترجمہ کیا

۱۸۶۲ء

مَطْبَعُ مَقْدِلِ اَكْرَمِ مَدِينَةِ

بریل

CHECKED

Date. ۱۲/۱۱/۱۴۰۸



URDU STACKS

YI.
10 ✓ C.P.
P
449
F15



RE-ACCESSIONED



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U212

CHECKED-2008

P9
L-12

2/3/

فہرست مضامین

مطالعہ

- ۳۔ التماس - از جانب مترجم
 * تنبیہ مصنف - یعنی بشپ جوزف بٹلر صاحب
 ۵۔ تذکرہ مصنف - بشپ جوزف بٹلر صاحب
 ۱۱۔ ویبیاچہ - از جانب مترجم
 باب اول - حیاتِ آئندہ کے بیان میں
 باب دوم - بیانِ سلطنتِ الہی کا بوسیلہ
 ۲۸۔ جزا و سزا کے خصوصاً بوسیلہ سزا کے
 باب سوم - حق تعالیٰ کی سلطنتِ اخلاقی
 ۴۶۔ کے بیان میں
 باب چہارم - حالتِ آزمائش کے بیان میں جو
 ۸۴۔ امتحانِ مشکلات و خطرات پر لالت کرتی ہے
 باب پنجم - بیچ بیانِ لٹا آزمائش کے حکما عا
 ۹۸۔ اخلاق کی تہذیب اور ترقی ہے

باب ششم - مسئلہ جبر کے بیان میں کراؤ کا
 عمل پر کیا اثر ہوتا ہے ۱۳۸

باب ہفتم - حق تعالیٰ کی سلطنت کے بیان
 میں بائین نظر کہ وہ ایک نظم و نسق کا

نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا ۱۶۲

خاتمہ - خلاصہ مضامین ابواب ۱۸۰



التاس

اسید ناظرین کتاب ہذا علی الخصوص و ن اہل علم سے جو انگریزی
و فارسی و دونوں میں تہارت رکھتے ہیں یہ ہے کہ اگر کسی لفظ یا
عبارت کو غلط پادین یا اوس سے فضل و نیک فہم میں گدے
تہاہ نواز شہلا ح میں در بیغ نکرین اور اوس فضل سے
مترجم کو مطلع فرماوین کہ طبع آئندہ میں اوس نقص کا ازالہ کر دیا جاوے
اور یہ گزاریش اس قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ مصنفین عاۃ
لکھ دیا کرتے ہیں بلکہ کمال صدق نیت و طیب خاطر عرض کیا جاتا ہے
کیونکہ مترجم کو یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ اس ترجمہ میں کسی طرح نقص
نہیں بلکہ اس بات کا اعتراف ہے کہ باوجود کوشش بلوغ محنت
شاقہ کے بعض بعض مقام جیسا کہ چاہئے ادا نہیں ہوئے پس
در صورت صلاح کے مترجم مصلحین کا از بس ممنون احسان ہوگا



تذکرہ بشپ جوزف بٹلر صاحب

بشپ جوزف بٹلر صاحب جو مصنف نسخہ معتبرہ مشہور سہمی اتشبیہ کے
 ہیں انگلستان کے ضلع برکشائر کے شہر ٹیٹچمین اسٹارھون میں
 ۱۶۹۲ء کو پیدا ہوئے اور اپنے سب بھائی بہنوں سے عمر میں
 چھوٹے تھے اور ان کے والد ٹامس بٹلر صاحب ایک معزز دوکاندار
 شہر مذکور کے تھے جب فرزند کو ذکی اور لائق پایا ارادہ کیا کہ اسکو
 ایسی تعلیم کیا جائے کہ خادم دین ہونے کی لیاقت حاصل کرے
 اس واسطے ایک فاضل نامی پادری بارٹن صاحب کے مدرسہ میں
 داخل کیا چنانچہ اس مقام میں انکی صرف و نحو بخوبی درست ہوئی
 اور بعد ازاں ایک مشہور عالم نجوم صاحب کے سپرد کیا جنکے اکثر شاگرد
 جلیل القدر عہدوں پر معزز و ممتاز ہوئے اس فاضل کی خدمت
 میں صاحب مہدوح نے کمال ترقی پائی اور ابتداء ہی سے طبیعت
 انکی دینیات اور الہیات کی طرف از بس مائل تھی ظہور اس علم کا
 انکی خطوط کے مضامین سے جو فیما بین صاحب مہدوح اور

ڈاکٹر کلارک صاحب کے درباب بحث ذات وصفات الہی کے
مرقوم ہوئے بخوبی ہوا اور یہ مکاتبت چند روز تک معرفتِ مکرر
کے جاری رہی کیونکہ صاحب مدوح کو اپنا نام افشا کرنا منظور تھا
لیکن جس وقت نام کا تب ڈاکٹر کلارک صاحب پر ظاہر ہو گیا فی اللہ
صاحب مدوح کو اپنے زمرہ احباب میں منسلک کیا اور ہر دو کمال
غنائیت و التفات کا فرمایا اس لیے کہ مدوح کی ذکاوت اور
صدقت اور علم اور خوش وضعی نے جو فحاشی خطوط سے مترشح تھی
کلارک صاحب کے دل پر کمال اثر کیا تھا *

بعد چند روز اس مراسلت کے صاحب مدوح
کلیب ایٹکاشیہ کا طریقہ اختیار کرنے پر مستعد ہوئے اور چونکہ مدوح
کے والد طریقہ دیگر سے تھے مدوح کو اس ارادہ سے باز رکھنے کی
کوشش کی مگر جب سمجھا کہ وہ اپنے ارادہ پر قائل ہیں تو راضی ہوئے
بعد صاحب مدوح اکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک مدرسہ میں ۷ مارچ ۱۸۸۷ء
کو فائز ہوئے اس مقام میں ان کے اور ڈاکٹر ٹالبٹ صاحب
کے بیٹے ایڈورڈ ٹالبٹ کے درمیان میں کمال رابطہ محبت
استحاذ نے وثوق پایا اور ڈاکٹر کلارک اور اپنے دوست کے والد
کے ذریعہ سے دارالسلطنت لندن میں ایک مغز خدمت پر بطور

واعظ ممتاز ہوئے اس وقت صاحب مدوح کی عمر چھبیس برس
 کی تھی اور پادری ہوئے بہت دن ہوئے تھے کہ اس عرصہ میں
 ایڈورڈ ٹالبت صاحب نے وفات پائی اور وقت رحلت کے
 اپنے محب دلی کی اپنے والد سے بہت سفارش کی اور انھوں نے
 صاحب مدوح کو عرصہ قلیل میں دو معزز خدمتوں پر سرفراز کیا
 اس زمانہ میں صاحب مدوح نے نسخہ تشبیہ کی بنیاد ڈالی اور
 بقدر فرصت اس پر توجہ کی اور اسی عرصہ میں صاحب مدوح
 نے خدمت و عطا سے دست بردار ہو کر بخلہ مواعظ اپنے پندراہ
 وعظ طبع کرائے اور ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ باقی ماندہ کے مطابق
 نسخہ تشبیہ میں داخل کیے ❖

نسخہ تشبیہ جو انگریزوں کی کتب و بیہ میں
 دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ کا ایک ناوبر مجموعہ ہے ۱۲۱۱ھ میں
 اول طبع ہوا اگرچہ توجہ صاحب تصنیف کی ایک مدت سے اس کے
 مضامین پر مصروف تھی لیکن اس زمانہ کے حالات نے انھیں
 زیادہ تر براہیگتہ کیا دن و نون میں نسبت معاملات دینی کے
 ایک عجیب طرح کی تاریکی لوگوں کے دلوں پر چھا رہی تھی اور علاج
 دین از روئے علم و عمل کے ہر روز منزل پذیر تھے اس طرح کی جہالت

و بے دینی نے رواج پایا تھا کہ اکثر لوگوں کے کردار و گفتار سے
ایسا ثابت ہوتا تھا کہ گویا دین کے فرائض کی تفحیک کرنا عین
تمتع و انش و فراست ہے علاوہ بران اسی زمانہ میں چند شخص
قوی دست ملحد و ہرید پیدا ہوئے اور دین منزل پر ہر طرف سے
گویا چڑھائی کی کسی نے کتب لہا مہیہ کے معجزات کا رد لکھا کسی
نے الہام کا انکار کیا کسی نے رسالت انبیاء کا ابطال لکھا غرض کہ
دین منزل کی ہر تعلیم کے درپے ازالہ ہوئے لاجرم ان بدینوں
کے مقابلہ پر چند دیندار فاضل متقدم ہوئے اور طرفین سے
بہت کتابیں لکھی گئیں جنہیں سے نسخہ تشبیہ نہایت مشہور
معروف ہے ہر چند کہ اوسمیں ان ملحدوں کے اعتراضات کا
جواب ملحوظ ہے تاہم وہ مباحثہ سے مطلقاً متبرک ہے اور شروع
سے آخر تک اوسمیں خاص طریقہ فلسفہ مرعی رکھا ہے۔ یہہ کتاب
مصنف کے حین حیات میں چار دفعہ طبع ہوئی اور اگرچہ فروعات
میں بعض بعض مقاموں پر اعتراض ہوئے مگر بحث اصلی کا آج تک
جواب نہیں ہوا۔

بشپ مدوح کی اخیر زندگی کا بیان اس
طرح پر ہے کہ ۱۳۳۳ء میں سکر صاحب کی سفارش سے امیر الامراء

لازٹوٹا البٹ صاحب نے اونکو اپنے خاندان کا پادری مقرر
 فرمایا اور تین سال کے بعد ایک عہدہ معزز عطا کیا صاحب مدوح
 کی اونکے دوست سکریٹ صاحب ہی کے ذریعہ سے ملکہ معظمہ کا دلین
 تک کہ زوجہ شاہ جارج دوم کی تھین رسائی ہوئی یہ بادشاہ ہرا
 بڑی فاضلہ اور بیدار مغز تھی اور اونکو علم فلسفہ کی طرف از بس توجہ
 تھی اونکے حب احکم صاحب مدوح شام کے سات بجے سے نو
 بجے تک خدمت میں حاضر رہتے اور اونکو اپنے کلام معجز بیان سے
 سرور و مستفید کرتے کتاب تشبیہ کو طبع ہوئے اکیس سال کا
 عرصہ ہوا تھا کہ ملکہ مدوح نے انتقال کیا اور وقت مرگ صاحب
 مدوح کی اپنے شوہر سے کمال سفارش کی ۱۳۱۱ھ میں بادشاہ
 نے صاحب مدوح کو بشپ کے عہدہ پر ممتاز کیا اور انجام کار
 اپنی خدمت خاص میں معزز فرمایا ۱۳۱۲ھ میں ۱۳۱۳ھ کے عہد
 نے وفات پائی اور صاحب مدوح اونکے عہدہ پر معین ہوئے
 قریب عرصہ دو سال تک اس خدمت کو کمال جانفشانی اور لہجہ
 سے انجام دیا اور ۱۳۱۴ھ تا ۱۳۱۵ھ کو شہر ہاتھ میں اس
 جہان فانی سے رحلت فرمائی اور سو وقت اونکی عمر ساٹھ برس کی
 تھی اور ہسٹل کے گرجے کلان میں مدفون ہوئے فقط

نام منہ خشتان
 بیجا پور کلان



حمد سجد و ثنا سے بیحد اوس ذات پاک کو سزاوار ہے کہ جس نے کسی مخلوق کو
 از گره خاک تا افلاک از فرش زمین تا عرش برین عبث نہیں بنایا بلکہ فرستہ
 اقبال حکم و مصالح ہے و ہر قطرہ دریا سے ناپید اکنار فوائد و منافع اگر گنہ خندان
 ہے تو دفتر حقایق بے پایان ہے اور اگر غنچہ سرستہ ہے تو گنجینہ دقایق نہبان
 شمع بر گ درختان سبز در نظر ہوشیار ہر ورق دفتر معرفت کر و کار
 اس کتاب پیدائش سے ہر دانا بقدر اپنی فہم و ذکا کے متمتع اور اس نسخہ آفرین
 سے ہر عاقل بحسب اپنی دانش و بینش کے منتفع ہوتا ہے چنانچہ نسخہ جو قدوة
 الفضل از بدۃ العلماء دانائے رموز حکمت و اقصیٰ سدا یرد رایت محقق حقایق
 علوم مدقق دقایق معلوم و مفہوم جناب بشپ جوزف بٹلر صاحب مرحوم
 دین فہرہ کے بیان میں تصنیف فرمایا ہے وہ بھی ایک رایجہ ہے اسی

گلستان کا اور ایک ریحان ہے اسی بوستان کا اور چونکہ اس کے
 حصہ اول کا مضمون عام عقائد دین منزہ کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے
 اور مانند خورشید کے جمیع ادیان ملل کو روشنی بخشتا ہے اور ہر عائد
 اس سے بہرہ مند ہو سکتا ہے اسلئے اس ناچیز کے ذہن میں آیا کہ اگر
 اس کا ترجمہ سلیس اردو میں ہو جائے تو نفع عظیم اور فائدہ عمیم تصور ہے لیکن کم ہنگامی
 راقم اور علو مضامین و وقت عبارت کتابت نفع تھی آخر الامر خداوند تعالیٰ
 کے فضل مطلق پر توکل کر کے اپنے اسکو شروع کیا اور حتی الامکان ترجمہ
 لفظی کیا گیا ہے اور بعض مقام پر حاصل مطلب پر اکتفا کیا گیا اسید ناظرین
 سے یہ ہے کہ اگر کسی مقام پر خطا و نسیان پادین تو براہ کرم اصلاح
 فرمایں۔ واضح ہو کہ اس نسخہ کے حصہ اول میں دین فطری سے بحث ہے
 یعنی اون حقیقتوں سے جو مخلوقات اور حق تعالیٰ کی پروردگاری سے حاصل
 ہوتی ہیں لہذا ایسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو اس طرح کے مکاشفہ نامہ

کے مناسب حال ہیں

نوشتہ مقالات و نادانان سخن یادگار است اندر جہان
 اگر بہرہ گیر بند گویند دعا ہمین است زین ترجمہ مدعا



حصہ اول

دین فطری کے بیان میں

باب اول

حیات آئندہ کے بیان میں

بعضوں نے در باب استخوان شخص یعنی فاعل حیات کے

زمانہ حال اور مستقبل یا دو مترادف وقتوں میں وہی نفس احد قائم رہنے

کی نسبت عجیب غریب استحالات اوتھائے ہیں۔ جن صاحبوں کو

اوسکے ملاحظہ کا اشتیاق ہووے اوس بحث کو اس نسخہ کے انجام میں

جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ فرما دیں۔ مگر بلا لحاظ مباحث مذکورہ اس

مقام پر ہکو دریافت کرنا چاہئے کہ تشبیہ مضابطہ عالم اور ادنیٰ تبدیلیات

سے جو ہمہ واقع ہوئیں۔ اور نیز اوسے جنکا بدو ن ہلاک ہوئے

واقع ہونا ہم ممکن سمجھتے ہیں در باب موت کی تاثیر یا عدم تاثیر کے

ہماری نسبت کیا اشارہ ہوتا ہے۔ اور یہ کہ آیا اوسے مستقبل

کے بعد ہمارا زندہ رہنا اور کیا حالت حیات آئندہ میں با دراک زندگی

بند کرنا غالباً پایا جاتا ہے یا نہیں *

جس شخص کو حیات آئندہ کے بیان میں
بعضوں نے در باب استخوان شخص
یعنی فاعل حیات کے زمانہ حال
اور مستقبل یا دو مترادف وقتوں
میں وہی نفس احد قائم رہنے کی
نسبت عجیب غریب استحالات
اوتھائے ہیں۔ جن صاحبوں کو
اوسکے ملاحظہ کا اشتیاق ہووے
اوس بحث کو اس نسخہ کے انجام
میں جو پہلا رسالہ ہے مطالعہ
فرما دیں۔ مگر بلا لحاظ مباحث
مذکورہ اس مقام پر ہکو دریافت
کرنا چاہئے کہ تشبیہ مضابطہ
عالم اور ادنیٰ تبدیلیات سے جو
ہمہ واقع ہوئیں۔ اور نیز اوسے
جنکا بدو ن ہلاک ہوئے واقع ہونا
ہم ممکن سمجھتے ہیں در باب
موت کی تاثیر یا عدم تاثیر کے
ہماری نسبت کیا اشارہ ہوتا ہے۔
اور یہ کہ آیا اوسے مستقبل کے
بعد ہمارا زندہ رہنا اور کیا
حالت حیات آئندہ میں با دراک
زندگی بند کرنا غالباً پایا جاتا
ہے یا نہیں *

ہمارے اس دنیا میں جن کی حالت کیسی اور غامی
 میں پیدا ہونے اور بعد ازاں سن بلوغ کو پہنچنے سے معلوم ہوتا ہے
 کہ ہمارے بنی نوع میں از دوے ضابطہ عالم کے یہ ایک قاعدہ عام ہے
 کہ وہی مخلوق اور وہی اشخاص بحکم مراتب نسبت اور ادراک کے مختلف
 حالات حیات میں زندہ رہیں اور ایک حالت کے فعل اور راحت اور
 رنج معین کی لیاقتیں نسبت دوسری کے از بس متفرق ہوں۔ مخلوقات
 دیگر کے لئے بھی۔ زیادہ ہیں تو بہر حال پیدائش اور بلوغ کی لیاقتوں اور حالات
 پر یک فرق کی نسبت۔ یہی قاعدہ صادق آتا ہے۔ مثلاً گیروں کا پر دنیا
 اور اس تبدیل کے باعث نقل مکان کی طاقت بہت زیادہ ہو جاتی۔
 بیضہ کا چھلکا توڑ کر سپندوں اور پتنگوں کا اپنی جائے سکونت سے باہر
 آنا اور اس وسیلہ سے ایک عالم جدید میں جو ہر طرح سے اونکی نسبت کے
 لائق ہے داخل ہو کر بطور نو زندگی کرنا۔ یہ ضابطہ عالم کے اس قاعدہ عام
 کی مثالیں ہیں۔ اسی صورت سے کل متفرق اور ناوار انقلابات جاندار
 پر لحاظ کرنا لازم ہے۔ مگر حالات حیات جن میں ہم خود زمانہ گذشتہ یعنی
 رحم مادر اور ایام طفولیت میں زندہ رہ چکے ہیں ہمارے سن تمیز کی
 حالت موجودہ کی نسبت اس قدر مختلف ہیں جبکہ دو حالات یا مراتب
 نسبت میں تنحالف تصور کرنا ممکن ہے۔ لہذا یہ کہ سن بعد ہم ایک عادی
 حالت کی

اس عبارت سے
 مستفاد ہوتا ہے
 کہ ہمارے پیدائش
 بلوغ کے درمیان
 حالات میں زیادہ
 اونٹنوں کی حالت
 میں جو رحم مادر
 میں ہوتے ہیں

میں زندہ رہیں گے جو فرض کیجے کہ اس عالم سے اعتدال مختلف ہوگی جیسی
ہماری حالت موجودہ حالت سابقہ کی نسبت مختلف ہے ضابطہ عالم کی
تشبیہ کے مطابق ہے یعنی اوسی قسم کے ایک قاعدہ یا یقین طبعی کے
موافق ہے جبکہ تجربہ ہم کر چکے ہیں *

واضح ہے کہ ہم کو فعل اور راحت و رنج کی لیاقتیں عطا ہوئی

ہیں۔ کیونکہ ہم اپنے عمل کا اور نیز راحت سے حظ اور رنج سے تکلیف
اوشٹانے کا علم رکھتے ہیں۔ ان قوی اور لیاقتوں کے قبل مرگ موجود ہونے
سے ایک ظن پیدا ہوتا ہے بلکہ احتمال غالب کہا جاتا ہے۔ جو عمل کیوں
مکمل ہوتا ہے۔ کہ اسے ہم میں بحالت مرگ درمیان بعد بھی قائم رہیگی۔ اِلاّ اوست
میں کہ کوئی وجہ موجود اسکی ہو کہ مرگ دن ہو کہ حیات کی ملاکت نہ ہو کہ سوکھا و جھڑ
جھکی نسبت کوئی وجہ ہے کہ وہ تبدیل ہو جائیگی۔ بہر حال سب چیزوں
کے بحسبہ اپنی حالت اصلی پر جیسا کہ ہم تجربہ کرتے ہیں قائم رہنے کا احتمال
ہے اور یہ اوسی قسم کے ظن یا احتمال تشبیہی سے ہے جو لفظ استمرار کے
معنی سے حاصل ہوتا ہے۔ اور سوکھا اسکے اور کوئی وجہ طبعی ہمارے اس
یقین کی پائی نہیں جاتی کہ سلسلہ دنیا کل بھی جاری رہیگا جیسا زمانہ گذشتہ
سے جہاں تک ہمارے تجربہ یا علم تو اس رنج کی رسانی ہو سکتی ہے اب تک چلا آیا
۔ بلکہ اسی وجہ پر ہمارے اس یقین کا مدار ہے کہ کوئی شے جو اب موجود ہے

- باسٹشنارٹے واجباً لو جو دسکے لمحہ آئندہ میں بھی قائم رہیگی۔
 پس اگر انسان کو اطمینان کلتی ہو جاوے کہ موت جسکی حقیقت سے ہم قوت
 نہیں ہمارے قوائے فعل اور ادراک کو زائل نہ کریگی تو یہ اندیشہ کہ علاوہ
 مرگ کے کسی اور قوت یا واقعہ سے جو موت سے متعلق نہیں یہ امر فریجیا
 کے عین وقت مرنے کے وقوع میں آوے رفع ہو جائیگا۔ اور اس لئے
 بعد مرگ اونکے قائم رہنے کی نسبت شک نہ رہے گا۔ اس بات سے ظن
 غالب ہوتا ہے کہ ہمارے قوائے حیات بعد مرگ قائم رہیگی الا اس صورت
 میں کہ موت کو اونکے لئے مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ ہو۔ کیونکہ اگر یہ امر
 کسی قدر یقینی ہوتا کہ ہم بعد مرگ حیات رہیں گے۔ بشرطیکہ یہ بات
 یقینی ہوتی کہ موت ہماری باعث ہلاکت نہوگی تو ہمارے زندہ رہنے کا
 احتمال ضرور قوی ہے اگر موت کو اپنے حق میں مہلک سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہو
 میری فہم ناقص میں گو کہ اس امر کا اقرار ضروری معلوم
 ہوتا ہے کہ قبل اسکے کہ حیات آئندہ کے ثبوت میں معمولی دلائل عقلیہ و
 طبعیہ پر لحاظ کیا جاوے عموماً ایک تو ہم مشوشانہ اوٹھتا ہے کہ شاید
 اس تبدل اور حادثہ عظیمہ میں جو موت سے ہمارے عائد حال ہوگا
 ہم یعنی ہمارے قوائے حیات مطلقاً ہلاک ہو جاوین۔ تاہم قبل ثبوت
 دلائل مذکورہ کے بھی دراصل کوئی خاص و صریح وجہ اس اندیشہ کی بہت

تحقیق ہرگز پائی نہیں جاتی۔ اور اگر کوئی وجہ ہو تو چاہئے کہ بالذات مرگ سے یا ضابطہ عالم کی تشبیہ سے پیدا ہو۔

مگر بذاتہ مرگ سے کوئی دلیل حاصل نہیں ہو سکتی کہ وہ ذی حیات کی باعث ہلاکت ہے۔ اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے کہ بالاصل موت کیا ہے لیکن صرف اس کے چند نتائج سے واقف ہیں مثلاً گوشت و پوست و استخوان کا گل جانا۔ اور یہ نتائج کسی طرح غافل فی حیات کی ہلاکت پر دلالت نہیں کرتے۔ اور علاوہ اسکے جیسا کہ ہم بدرجہ حیات ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا عمل کس شے پر موقوف ہے سطح ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ قویٰ خود کس پر موقوف ہیں نہ باعتبار صرف اونکے عمل واقعی بلکہ اونکے فی الحال عمل میں لانے کی لیاقت کے اور نیز بلحاظ اونکی بقا کے۔ کیونکہ حالت خواب یا غشی سے نہ صرف صورت عمل نکلنے جانے کے ان قویٰ کی موجودگی مثل قوت منفعلہ غیر ذی روح کے ظاہر ہے بلکہ نیز یہ واضح ہوتا ہے کہ باوجود فی الحال عمل کی طاقت ہونے کے وہ موجود ہیں۔ یا یہ کہ طاقت عملیہ اور نیز عمل واقعی فی الحال محفل ہوں تاہم قویٰ بذاتہ زایل نہیں ہوئے۔ پس جبکہ ہم مطلقاً ناواقف ہیں کہ ہمارے قوائے حیات کا وجود کس پر منحصر ہے تو اور بھی صاف ظاہر ہوا کہ بالذات موت سے احتمال اس بات کا کہ وہ قوائے مذکورہ کے لیے

ضد ہلاکت

نہلک ہوگی استنبط نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اور نکلنا وجود ایسی کسی شے پر موقوف ہو جو مرگ سے کسی قدر متاثر نہ ہو یعنی ایسی شے پر جو ملک الموت کے حیطہ اختیار سے مطلق باہر ہو۔ پس کوئی امر اس سے زیادہ یقینی نہیں ہو سکتا کہ بذاتہ موت اور فاعل ذی حیات کی ہلاکت میں کوئی علاقہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اور نہ کل ضابطہ عالم کی تشبیہ سے کوئی وجہ پائی جاتی ہے جس سے حیوانات کے قوائے حیات کسی وقت معدوم ہو جانے کی نسبت ظنِ خفیف کو بھی جگہ ہو چکا ہو۔ اگر اور نکلنا ضائع ہونا ممکن بھی ہو۔ کیونکہ ہم کوئی ایسے قوی نہیں رکھتے جن سے حالت مرگ اور مرنے بعد کی کیفیت دریافت کر سکیں تاکہ اونکی کیفیت آئندہ معلوم ہو۔ اس واقعہ سے ہمارے نظر سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور ظاہری ثبوت اونکے ذی حیات ہونے کا جو ہم اونکے قبل از وفات رکھتے تھے باطل ہو جاتا ہے۔ مگر اس بات سے اس یقین کی وجہ خفیف بھی حاصل نہیں ہوتی کہ اوپر یا اس واقعہ سے قوائے مذکورہ اونسے مفقود ہو جاتے ہیں +

ہماری اس امر کی واقعیت سے کہ قوی تا وقتیکہ تکمّل اور تکمّل دریافت کرنے کی لیاقت ہے حیوانات میں قائم رہتے ہیں ایک ظن غالب ہوتا ہے کہ بعد از ان بھی او نہیں قائم رہیں گے۔ اور جبکہ ادن عظیم اور عجائب انقلابات پر جنکا ہم تجربہ کر چکے ہیں لحاظ کیا جائے

ظنِ خفیف

تو ظن مسطورہ بالا کی تقویت ہوتی ہے اور اس کا معتبر ہونا ثابت ہو سکتا ہے
یہاں تک کہ ہمارا عالم دیگر میں باقوا سے عملیہ و نظریہ حیات ہونا ایک طریقہ
پہرہ و کار می کے موافق ہو گا جبکہ تجربہ ہم بذات خود بھی کر چکے ہیں اور
مطابق ایک سلسلہ ضابطہ عالم کے مثالوں کے جس میں ہمارا گذر ہو چکا ہے
مگر قوت و اہمہ کے اس قدر مطلع کرنے کی دشواری کہ

اس امر میں عقل سلیم کی رائے پر عمل کیا جائے ہر عاقل پر واضح ہے
— یہ قوت گو کہ قدرتِ ادراک کی امداد کرتی ہے مگر اکثر جمیع غلطیوں کی بانی
ہے اور چونکہ ہم اس فریب دینے والی قوت پر جو کہ ہمیشہ اپنے احاطہ
تجاوز کیا کرتی ہے زمانہ شباب سے عمل کرنے کے عادی ہیں اور ظاہر
ہے کہ ہم اکثر چیزوں کی نسبت خیال خام اور بیہودہ میں مبتلا رہتے ہیں
اور اپنے تئیں اون امور میں مطلع سمجھتے ہیں جن سے مطلقاً ناواقف
ہیں پس اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اون ظنون خیالیہ پر جو
اس قسم کے تصبات دیرینہ اور داعی سے پیدا ہوتے ہیں کہ موت ہماری
ہلاکت کا باعث ہوگی لحاظ کریں اور یہ بات واضح کر دیں کہ اگرچہ ہم اپنے
بری نہیں ہو سکتے تاہم وہ دراصل کیسے بے حقیقت ہیں *

ذی حیات کے واسطے مرگ کے مہلک ہونے کا

ظن بالضرورۃ اون کے مرکب اور لہذا انفکاک پذیر ہونے کے خیال پر مبنی ہے

— مگر چونکہ علم وجود ذات ایک ایسی طاقت ہے جو واحد اور متمتع الانقسام
 ہے۔ تو اس شے کا بھی جسمین وہ سکونت پذیر ہے۔ اوسکے ہم صفت یعنی
 متمتع الانقسام ہونا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک ذرہ کی حرکت فرض
 کر لیں جو واحد اور متمتع الانقسام ہو اور جبکی نسبت ایسا خیال کرنے سے
 کہ ایک جزو اس حرکت کا موجود اور دوسرا معدوم یعنی ایک جزو اس
 مادہ کا متحرک اور دوسرا ساکن ہے نقیض عاید ہوتی ہو تو نہ صرف حرکت
 بلکہ وہ شے بھی یعنی ذرہ جس سے وہ ملتی ہے متمتع الانقسام ہوگا کیونکہ اگر
 یہہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا کہ ایک متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو
 یہہ اوس بات کے حکم و فرضاً مان لیا خلاف ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دلیل
 ذیل پیش کی گئی ہے اور اوسکے راست ہونے کی نسبت ظاہر کوئی بات
 مانع معلوم نہیں ہوتی۔ یعنی جبکہ وہ ادراک یا علم جو ہم اپنے وجود کا رکھتے
 ہیں متمتع الانقسام ہے ایسا کہ ایک حصہ کو اس مقام پر اور دوسرے کو
 جابے دیگر تصور کرنے سے نقیض واقع ہوتی ہے تو قوت مذکورہ اوپر
 لہذا وہ شے یعنی نفس ناطقہ جسمین وہ علم حلول کرنے والا ہے متمتع الانقسام
 ہوگی۔ پس اگر ہم ہر نفس کو ایک ذمی نفس واحد قرار دیں اور ایسا
 خیال کرنا نسبت مرکب خیال کرنے کے دشوار تر نہیں اور اس امر کا
 ثبوت ابھی مذکور ہو چکا ہے۔ تو یہ بات نکلتی ہے کہ ہمارا جب ہم مرکب

یعنی وہ جام جمیع
 کے لیے ہونا چاہیے
 کا حاصل ہے

علیہ
 معلوم نہیں ہے
 کہ نہیں

مثل مادہ گرد و پیش کے نفس کا جزو یا کل نہیں۔ جیسا کہ ہم آسانی
 خیال کر سکتے ہیں کہ وہ مادہ جو ہمارا جزو نہیں کیونکہ مثل اجسام موجود
 کے ہمارے استعمال میں آسکتا ہے ویسا ہی مادہ سے ہمارے متاثر
 یا اسپر قادر ہونے کا خیال آسان ہے۔ ہمارا جسم کے باہر حیات
 رہنا اسقدر آسانی سے خیال میں آسکتا ہے جیسا کہ جسم میں زندہ
 رہنا۔ اور جس آسانی سے ہم جسم موجودہ میں اپنا حیات ہونا خیال
 کر سکتے ہیں اسی سہولت سے یہ خیال بھی ممکن ہے کہ ہم اور اجسام
 میں جو باعتبار اعضا اور حواس کے اونٹے جو آب عطا ہوئے مختلف
 ہوں زندہ رہے ہوں اور یہ کہ من بعد انھیں پاؤں سے جسموں میں
 جنکی ترکیب بطرز دیگر ہو زندہ رہیں۔ حاصل کلام جیسا کہ مادہ خارجی کے
 زوال کو جس سے ہم متاثر ہو سکتے ہیں اور جسکو ہم بحوائج بشری استعمال
 کرتے ہیں ذی حیات یا قواسے نظریہ و فعلیہ کے ہلاکت میں کسی طرح کا
 دخل نہیں ویسا ہی بشرط اس تصور کے کہ ہم اجسام مرکب میں علی سبیل التبا
 زندہ رہے ہیں یہ خیال میں نہیں آتا کہ ہلاکت ان اجسام کی ذی حیات
 یا قواسے مذکورہ کو زائل کر دیگی *

یعنی درجہ
 استغاثہ

فاعل ذی حیات کے مطلقاً واحد و غیر مرکب ہونے کا
 ثبوت بذاتہ امتحانی دلائل سے بخوبی ممکن نہیں۔ لیکن چونکہ اسے اس کے

خیال حدیث سے مطابقت کرتے ہیں پس اس مطلب کی صاف تصدیق حاصل ہوتی ہے کہ ہمارے اجسام مرکب جن پر اشیائے محسوسات کے دریافت کرنے کا اور فعل کا مدار ہے ہمارے جزو نہیں۔ لہذا اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ہر کو کوئی دلیل اس یقین کی حاصل نہیں ہے کہ اونکی ہلاکت ہماری ہلاکت ہے قطع نظر اس بات کے کہ ہمارے حیات مادی یا غیر مادی ہیں کیونکہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ باوجود اعضا اور آلات حواس بلکہ جسم کے اکثر اجزاء کے ضائع ہو جانے کے آدمی وہی ذی حیات قائم رہتے ہیں۔ اور آدمیوں کو ایام طفولیت جبکہ بے نسبت بلوغ کے از بس قلیل البخشہ تھے بخوبی یاد ہوتے ہیں۔ اور خواہ نخواہ یہ گمان ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں باوصف جاتے رہنے اکثر اجزاء جسم قلیل ہی ذی حیات قائم رہتے۔ جیسا کہ اب باوجود جاتے رہنے اکثر اجزاء جسم کے وہ حالت اصلی پر رہتے ہیں۔ اور ثابت ہے کہ اجسام حیوانی عیش تحلیل ہونے کی صفت دائمی کے جو اونکے ہر حصہ میں موجود ہے ہمیشہ گزارہ ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی باتوں پر لحاظ کرنے سے فاعل ذی حیات میں جو ہمارے عین ہیں اور اجسام مادی میں جو ہمارے از بس لاحق حال ہیں تمیز کرنا خواہ نخواہ لازم آتا ہے کیونکہ اونکا یعنی اجسام مادی کا نقل ہو جانا ممکن اور واقعی ہونا تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور ایک سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ مگر ہر کوئی

بیان اسکا مولف
ہے کہ ہمارے جسم
مادی میں جو ہمارے
عین ہیں اور اجسام
مادی میں جو ہمارے
از بس لاحق حال
ہیں تمیز کرنا
خواہ نخواہ لازم
آتا ہے کیونکہ
اونکا یعنی اجسام
مادی کا نقل ہو
جانا ممکن اور
واقعی ہونا
تبدیل ہوتے
رہتے ہیں اور
ایک سے دوسرے
کی ملکیت میں
منتقل ہوتے
رہتے ہیں۔

حاصل ہے کہ ہر ذی حیات وہی نفس احد قائم رہتا ہے۔ اور یہ بیان
مجل ذیل کی باتوں کی طرف رجوع کرتا ہے۔

اولاً کسی طریقہ سے ازراہ تجربہ کے نفس نامی طہ کے کمیت
تحقیق دریافت نہیں ہو سکتی۔ اور تا وقتیکہ یہ بات قرار نہ پاوے کہ اوسکا
مقدار اصلی ذرات مادی کے نسبت جو ظاہر کسی قوت طبعی سے زائل نہیں
ہو سکتے بڑا ہے موت کا اوسکے یعنی ذی حیات کے حق میں گودہ مطلقاً غیر
انفکاک پذیر بھی نہ ہو مہلک نہ ہو کسی دلیل سے خیال میں نہیں آتا۔

ثانیاً ہمارے چند مرکبات مادی مثلاً گوشت و استخوان
سے استقدر تعلق قریب رکھنے اور بعد ازاں اوس علاقہ کے مطلقاً منقطع
ہو جانے اور اوس میں ثنائین باوجود اوس انتقال کے ہمارے ذی حیات
قائم رہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مرکبات مادی ہمارے نفوس کے
عین نہیں ہیں۔ اور اوس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ ہم کسی اور اندر
مرکبات مادیہ فرضیہ کو بھی اس لحاظ سے کہ ہم اوس سے تعلق اور حقوق
رکھتے ہیں فاعل ذی حیات قرار نہیں دے سکتے۔ پس صورت میں وقت گزرتے
جو کچھ اون پر واقع ہو فاعل ذی حیات کی ہلاکت پر دلالت نہیں کرتا۔
ضابطہ عالم کے بعض عام قواعد معینہ کے موافق ہمارے جسم کے اکثر
اجزاء یا شاید کل جسم کئی بار زائل ہو چکا ہے اور باوصف اسکے ہم وہی

ذی حیات موجود ہیں۔ تو اگر ضابطہ عالم کے ایک دوسرے عام قاعدہ
 یعنی موت کے باعث اوس قدر جسم جزویاً مکمل زایل ہو جائے تو ہمارا
 ہمیشہ بحالت اصلی رہنا کیون ممکن نہیں۔ اس انتقال کی ایک حالت میں تبدیلی
 اور دوسری میں دفعۃً ہونے سے تو کوئی بات مدعا کے خلاف ثابت نہیں
 ہوتی۔ باوجود واقع ہونے کی عظیم انقلابات مادہ کے جو ہم سے بطور خاص
 متعلق ہے ہم ہنوز قائم ہیں۔ تو مرگ کو اپنے حق میں ایسا مہلک تصور
 کرنے کی کون وجہ ہے۔ اور نہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جو کچھ اسطرح
 منتقل اور ضائع ہو جاتا ہے۔ ہمارے جسم اصلی کا حصہ نہیں بلکہ مادہ عارضی
 سے ہے کیونکہ کل اعضا بھی جاتے رہتے ہیں جنہیں بالضرورت بہت عروق
 اور اعصاب جسم اصلی کے ہونگے۔ اور اگر یہ بات بھی قبول نہ تو عیش
 مرگ اعصاب کا زائل یا منتقل ہونا بھی تو ثابت نہیں۔ اگرچہ تا وقتیکہ مادہ
 عارضی ہمارے جسم بنجد سے ملحق اور اس کے حصوں کو پھیلائے ہوئے ہے
 ہمارا تعلق اس کے ساتھ از بس قریب ہے۔ مگر اس نسبت سے جو ایک
 شخص جسم کے اون حصوں رکھتا ہے جن سے اس کو از بس قریب علاقہ
 ہے صرف اسی قدر حاصل ہوتا ہے کہ وہ حصے اور نفس ناطقہ ایک دوسرے
 سے متاثر ہیں۔ اور یہی بات بحکم مراتب کے نہیں بلکہ بحکم جنس کے
 کل مادہ خارجی کی نسبت جس کے وسیلہ سے ہر تصور حاصل ہوتے ہیں یا

جس پر ہمارا کچھ اختیار ہے صادق آتی ہے۔ پس بیان مسطورہ سے اس خیال کی بنا کہ مادہ کا زائل ہونا ذی حیات کا زائل ہونا ہے اس نظر سے کہ وہ کسی وقت اس سے متعلق تھا مطلقاً رفع ہوئی۔

ثالثاً اگر جسم پر بغور لحاظ کیجئے کہ کیسا حسن حرکت کے آلات اور اعضا سے ترکیب دیا گیا ہے تو نتیجہ مذکور حاصل ہوگا۔ پس بصارت کے اونٹے تجربوں سے و نیز اس واقعیت سے کہ عینائی کو عینک سے کیسی اعانت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ہمارا بذریعہ آنکھ کے دیکھنا بمنزلہ عینک سے دیکھنے کے ہے اور کسی اور طرح کے دیکھنے یعنی آنکھ کو بذات خود بصیر سمجھنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ سماعت کی نسبت بھی یہی بات صادق آتی ہے اور بذریعہ کسی چیز کے جو ہاتھ میں ہے دور سے کسب شدہ شے کا معلوم کر لینا امر تنقیح طلب کی نظیر ہے۔ یہہ جمیع باتیں اس امر کی مثالیں ہیں کہ مادہ خارجی جو ہمارے جسم کا جزو نہیں کس طرح مثل آلات حس کے اشیاء کے ظہار کرنے اور قوت مدرکہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ ہر دو یعنی مادہ خارجی اور آلات حواس اشیاء ظاہرہ سے ہمارے ایسے تصورات قبول کرنے کے جیسا کہ ضابطہ عالم کے بانی نے معین کیا ہے کہ وہ اشیاء ظاہرہ ہم میں پیدا کرنے کے موجب ہوں و سائل ہیں۔ بہر حال عینکین ظاہر اس امر کی نظائر ہیں یعنی ایک مادہ جو جزو ہمارا

جسم کا نہیں اشیا کو تیار کرتا اور مثل آلات جسمی کے قوت مدد کر کہ طیف
لیجاتا ہے اور اگر ہمارا آنکھ سے دیکھنا صرف مثل عینک سے دیکھنے کے
ہے تو تشبیہ سے یہی بات نسبت آؤر حواس کے بھی صادق آویگی۔

اس تقریر سے یہ مراد نہیں ہے کہ بصارت یا کسی آؤر حواس کے جمیع
حالات درجہ بدرجہ قوت بصارت یا اور اک تک دریافت ہو سکتے ہیں بلکہ
غرض صرف اس قدر ہے کہ جہاں تک معلومات امتحانی سے دریافت ہو سکتا
وہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آلات حواس اشیا کو مثل مادہ خارجی کے
طیار کرتے اور دریافت کئے جانے کے لئے پہنچاتے ہیں اور اس بات
کی ادنیٰ علامت بھی پائی نہیں جاتی کہ جسے بذات خود مدد رکھیں۔ اور
یہ کہ آلات حواس کو مدد رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے آدمیوں کے بعض
آلات کے جاتے رہنے اور ان کے بحالت اصلی زندہ قائم رہنے سے ثابت
— اور اس امر کی تقویت نیز خواب کے تجربہ سے حاصل ہوتی ہے اور
یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی الحال ہم مین ایک پوشیدہ طاقت موجود ہے
جو در صورت عدم خواب کے نامعلوم اور غیر متخیل ہوتی جس سے ہم اشیا
محسوسات کو بلا امداد حواس ظاہرہ کے اس قدر صاف صاف دریافت
کر سکتے ہیں جیسا کہ ان کے وسیلہ سے ۔

ہماری قوت تحرک یا یعنی بارادوت و تمیز حرکت

دینے کی طاقت کی بھی یہی کیفیت ہے۔ کسی عضو کے زایل ہونے پر بھی یہ قوت فعلیہ ظاہر ایسے کم و کاست قائم رہتی ہے ایسا کہ وہ ذی حیات جس کا عضو جاتا رہا حرکت کرنے کی طاقت رکھتا ہے بشرطیکہ ایک عضو دیگر او سے دیا جائے۔ ذی حیات پائے مصنوعی کی اعانت سے چل سکتا جس طرح کہ بوسیلہ ایک لکڑی کے اون چیزوں کو جو اس کے ہاتھ کی رسانی اور قدرت سے باہر ہیں سر کا اور اپنے نزدیک لاسکتا ہے۔ اور یہ امر اس طرح سے ہوتا ہے جیسے اشیائے قریب اور کم وزن کو قدرتی ہاتھ سے حرکت دیجاتی ہے۔ حالانکہ ہمارے اعضا مثل کل کے پُر زون کے ایک دوسرے کی تحریک کے واسطے مقرر ہیں اور بعض اجزا اسی عضو کے اس کے دوسرے اجزا کو حرکت دیتے ہیں مگر اس بات سے ہرگز یہہ پایا نہیں جاتا کہ ہمارے اعضا بذات خود اپنے متین حرکت دینے کی طاقت رکھتے ہیں *

مثلاً کسی شخص نے ارادہ کیا کہ فلانی شے کو ذرہ بین سے دیکھوں گا۔ یا در صورت لنگڑے ہونے کے یہ قصد کیا کہ ایک ہفتہ بعد باستعانت اپنی لاٹھی کے فلانی جگہ جاؤں گا۔ ہر دو حالتوں میں صدور ارادت کا جیسا ذرہ بین اور لاٹھی پر موقوف نہیں ویسا ہی آنکھوں اور پیروں پر بھی نہیں ہے اور نہ اس خیال کی جگہ ہے کہ ان ارادوں کو مے خود

عمل میں لاتے ہیں۔ یا کہ اوسکی آنکھیں اور پاؤں علاوہ اوس معنی کے کہ ذرہ بین اور لاشی سے منسوب ہوئے بمعنی دیگر صاحب بصارت اور حرکت ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے آلات حواس اور اعضا در حقیقت حیات کے لئے علاوہ وسائل حسن حرکت کے غالباً کچھ زیادہ کار آمد نہیں ہوتے۔ اور لہذا ہلکے سارے ساتھ اسو اوس قسم کی نسبت کے جو ہلکے کسی مادہ جی سے ہے جس سے آلات بصارت اور حرکت مثل ذرہ بین اور لاشی کے بنائے ہیں اور کوئی نسبت نہیں ہے۔ قسم کی نسبت اس لحاظ سے کہا گیا کہ اوسکی مقدار میں گفتگو نہیں ہے۔ لہذا ان آلات کے منتقل یا زائل ہوجانے سے پسندہ و حرکت کنندہ یعنی نفس ناطقہ کی ہلاکت کا احتمال نہیں ہوتا * جبکہ دریافت ہو کہ مادہ کا زائل ہونا جو ذی حیات کے اس قدر لاحق حال تھا ذی حیات کا زائل ہونا نہیں ہے۔ اور کہ چند آلات اور اعضاے حسن حرکت کا جو اوس سے متعلق ہیں ہلاک ہونا اور ہلاکت نہیں ہے۔ تو قطعی ثابت ہو کہ نسبت اوس قسم کے تعلق کے کسی اور مادہ کے زوال یا آلات حواس و اعضا دیگر کی ہلاکت پر ذی حیات کا زوال یا ہلاکت بنی نہیں ہو سکتی۔ اور علاوہ اوس نسبت کے جبکہ ذکر اوپر ہوا ذی حیات اور موت سے زائل ہونے والی چیزوں میں کوئی نسبت دیگر سمجھنے کی وجہ نہیں ہے *

اعترض بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ بیانات مذکورہ بالا حیوانات غیر ذی عقل کی نسبت بھی صادق آتے ہیں۔ اور اونکا لافانی ہونا اور اس وجہ سے راحت جاودانی کی لیاقت رکھنا ایک مشکل بالائیل تصور کی گئی ہے۔ ایسی گفتگو ضعیف اور حاسدانہ ہے مگر فی الواقع اس کے مدعا سے کوئی اشکال از روئے خیالات طبعی یا تمیز اخلاقی کے پیدا نہیں ہوتا۔ اولاً اگر فرض کیجے کہ حیوانات غیر ذی عقل کے لافانی تصور کرنے میں وہ بات حاسدانہ نکلتی ہو جو کہ ہرگز نہیں نکلتی یعنی اسکا خواہی نخواہی فضائل بزرگ کا تحصیل کرنا اور صاحب عقل اور فاعل ذی اختیار ہو جانا۔ تو یہ بھی کوئی مقام اشکال نہیں ہے کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ کون سے پوشیدہ قویٰ اور لیاقتوں سے وہ مرتین ہیں۔ تجربہ سے پیشتر انسان کے بوقت سن تمیز اس قدر صاحب فہم ہو جانے کی نسبت ویسا ہی ظن غالب تھا جو آب حیوانات دیگر کی نسبت ہے۔ کیونکہ ہمارا اور اونکا وجود ایک ہی اصل سے مستخرج ہے۔ ضابطہ عالم کا یہ ایک قاعدہ عام معلوم ہوتا ہے کہ مخلوقات جونیکی اور ویداری کی لیاقتوں سے مرتین ہیں ایسی حالت زندگی میں رکھے جاتے ہیں کہ اپنی عمر کے عرصہ بعید تک یعنی بچپن اور طفولیت

این اونکے عمل میں لائے سے معذور رہتے ہیں۔ اور نوع انسان
 میں سے بہت سے پیشتر اوسکے کہ یہ لیا قیتیں کس قدر بھی عمل میں
 لائی جاویں اس دنیا سے رحلت کر جاتے ہیں ثانیاً حیوانات دیگر
 کے بالطبع لا فانی تصور کرنے میں خواہ مخواہ اونکا عقل اور خلقت
 اخلاقی کی پوشیدہ قابلیتوں سے مزین ہونا تو اشارۃً بھی نہیں
 نکلتا۔ اور کیا تعجب ہے کہ انتظام عالم میں ایسے ذی حیات کی جو
 لیا قتون مذکورہ سے معتر ہوں ضرورت ہو اور کل دشواری اس
 امر کی کہ اونکا انجام کار کیا ہوگا ایسی ظاہر اور مطلقاً ہماری ناواقفیت
 پر مبنی ہے کہ کیا اس اشکال پر مصر ہونا مگر ایسے ضعیف عقل کا
 جو سمجھتا ہو کہ ہم کل اشیا کے قواعد پر حاوی ہیں تعجب معلوم ہوتا ہے
 ۔ پس اعتراض مذکور جو ایسی فصاحت اور بلاغت کے ساتھ بہت
 ثبوتوں طبعی یا ظن ہائے غالبہ کے برعکس جو نفسنا طلقہ انسانی کے
 لا فانی ہونے کی تائید میں دیئے گئے ہیں پیش کیا جاتا ہے محض ہشیانہ
 ہے۔ اور بہت سے ثبوت اس لحاظ سے کہا گیا کہ بیان ذیل کی نسبت
 جو انسان سے خصوصیت رکھتا ہے اعتراض مطوہ بالاکم عائد ہوتا ہے
 جیسا عیان ہے کہ ہمارے عقل حافظہ و میلان نفس
 کے قوی اور لیا قیتیں موجودہ مثل احساس آلات جو اس کے ہمارے

میلان نفس
 کیفیت متوجہ
 تحت میں فتنہ
 راجحیت فتنہ
 داخل ہیں

جسم کشیت پر موقوف نہیں ہیں ویسا ہی وسے اوپر کسی ایسی طرح
ہرگز منحصر معلوم نہیں ہوتے جس سے اس گمان کو جگہ ہو کہ جسم کے
زائل ہونے سے ہمارے قوائے تفکرات موجودہ مثل قوائے حواس
کے ہلاک ہو جائیں گے یا یہ نتیجہ نکالنے کی وجہ ہو کہ قوائے تفکرات
اس وجہ سے معطل ہی ہو جائیں گے *

حالت موجودہ میں انسان کی حیات باعتبار ^{مست} ^{نظر}
اور ادراک کے دو طرز پر ہے جو ایک دوسرے سے نہایت مختلف اور
ہر دو حالت کے قواعد اور راحت و رنج مخصوص ہیں۔ جبکہ ہمارے حواس
میں سے کوئی متاثر ہوتا ہے یا ہمارے قوائے شہوانیہ اشیاء ^{منظور}
سے متلذذ ہوتے ہیں تو اس کو حالت احساس میں جینا کہہ سکتے ہیں
— اور جبکہ ہمارے حواس میں سے کوئی متاثر نہیں ہوتا — یا قولے
شہوانیہ متلذذ نہیں ہوتے — اور باوصف اسکے ہمکودریافت اور ادراک
اور فعل کی قوت ہے تو اس کو حالت تفکر میں جینا کہہ سکتے ہیں —
اور ذی حیات کو حالت تفکر میں جبکہ تصورات حاصل ہو گئے ہوں تو
زائل ہونے والی کسی شے کی کسی طرح پر تحقیق ضرورت معلوم نہیں ہوتی
— اگرچہ موافق ہماری خلقت اور حالت زلیت موجودہ کے قوائے
ادراک تک خیالات کے پونہچانے کے لئے آلات حواس ظاہر انکی ضرورت

اور اگر موت بوسیله اس قسم کے امراض کے باعث ہلاکت تو اسے
تفکرات موجودہ کی نہیں ہے تو یہ خیال ہرگز نہ ہو گا کہ موت اور کسی طرح
باعث ہلاکت ہے ۔

ظاہر ہے کہ اس بیان عام کو اور طول دے سکتے

ہیں ہمارے قوائے احساسی اور قوائے تفکرات موجودہ میں ایسا
خفیف علامتہ معلوم ہوتا ہے کہ موت جو ان کے لئے مہلک ہے ان کے عمل کو
مضطرب بھی نہیں کرتی یا ہمارے حالت تفکر میں جیسا کہ اب میں حیاتِ سنہ
کے مانع نہیں ہوتی۔ کیونکہ عقل و حافظہ و دیگر قوائے باطنیہ کا جو اس
حرکت میں آتے ہیں مضطرب ہو جانا داخل اور خیالات کے جوہار سے
ذہن میں موت سے متعلق ہیں نہیں ہے اور نہ ضمناً نکلتا ہے۔ بغیر انداز
ظاہری اور اجسام کے جو موت سے زائل ہونے والے ہیں اور ان
قوتی کے استعمال میں لانے جانے سے جبکا تجربہ ہکو روز مرہ حاصل
ہے اور اکثر اوقات ان کے عمل کے تادم آخر قوتی رہنے سے گمان رہتا
ہوتا ہے کہ شاید موت سے ان قوتوں کا عمل اور وہ راحت اور رنج
جو اس سے نکلتے ہیں موقوف تک نہ ہوں گے۔ پس ہمارے بعد مرگ
کی حیات میں جو کچھ کہ ہماری حیات موجودہ سے زائد ہو سکتا ہے
کہ وہ مطلقاً حیاتِ جدیدہ از سر نو نہیں بلکہ حیاتِ موجودہ کا ایک قسم ہو

ممکن ہے کہ موت کس قدر اور بعض امور میں ہماری پیدائش
 سے مشابہت رکھتی ہو۔ جس سے قوائے سابق معطل نہیں ہو جاتے
 اور نہ حالت زندگی سابقہ جو رحم مادر میں تھی مطلقاً تبدیل ہو جاتی ہے
 بلکہ اوسکو ساتھ خاص انقلابات عظیمہ کے دونوں کا تتمہ سمجھنا چاہئے
 جس قدر کہ ہم اپنی ماہیت اور حیات موجودہ اور
 مرگ سے واقفیت رکھتے ہیں کوئی امر اسکا مانع معلوم نہیں ہوتا کہ سلسلہ
 خدا بطہ عالم کے موافق موت سے ہم فی الفور ایک اعلیٰ اور زیادہ وسیع
 حالت زلیات میں داخل ہوں جیسا کہ ہماری پیدائش کے وقت ہوا اسی
 حالت جسمین ہماری لیاقتیں اور احاطہ ادراک اور فعل نسبت حال کے
 بہت زیادہ ہوں۔ کیونکہ جیسا آلات حواس ظاہرہ کے تعلق سے ہکو
 حالت احساس موجودہ میں جینے کی لیاقت حاصل ہے اسی طرح ممکن
 ہے کہ یہی تعلق ہمارے اعلیٰ حالت تفکر میں جینے کافی الحال طبعاً مانع ہو
 حق تو یہ ہے کہ عقل سے دریافت نہیں ہوتا کہ موت ہکو بالطبع کس حالت
 میں چھوڑتی ہے۔ لیکن اگر ہکو یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت سے ہمارا
 جمیع قوائے ادراکیہ و فعلیہ معطل ہو جائیں گے۔ تاہم قوت کے معطل ہو جائے
 اور ہلاک ہو جانے کے نتائج باعتبار جنس کے استقدر مختلف ہیں جیسا
 کہ جواب اور غشی کے تجربہ سے ظاہر ہے کہ ہم ایک کو دوسرے پر ڈال

نہیں کہہ سکتے اور نہ ادنیٰ سے ادنیٰ مرتبہ کا احتمال ہو سکتا ہے کہ اویسی
 قبیل کی طاقت جو ہمارے قومی کے معطل کرنے کے واسطے کفایتی ہے
 گو سیدرستز او کیوں نہ کی جاوے اور نہ ہلاک کرنے کو کافی ہوگی
اعترض کل بیان مسطور بالا شاید اس امر کے
 ثبوت کے واسطے کافی ہے کہ انسان کے لئے موت کے مہلک ہونیکا
 ظن کس قدر خفیف ہے مگر ایک نہایت ضعیف تشبیہ البتہ ہے جو ظن کو
 کی طرف مائل کرتی ہے۔ یعنی وہ خیالی مشابہت جو ذی حیات اور نباتات
 کے زوال میں دیکھنے میں آتی ہے۔ اور یہ مشابہت اس بات کے عین
 واقعی کفایتی ہے کہ شعرا ہماری حیات موجودہ کی بے ثباتی کے بیان
 میں نظائر موزونہ پھولوں سے لیں۔ لیکن از روئے عقل کے یہ
 تشبیہ ہرگز قائم نہیں رہ سکتی حتیٰ کہ باعتبار قضیہ تنقیح طلب کے تشبیل کو
 بھی جگہ معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اون دو اشیاء میں سے جو آپس میں
 یکجائی میں ایک اور خاص صفت یعنی قوائے ادراک اور فعل سے جو
 دوسری میں موجود ہے معرا ہے۔ اور صرف انھیں کے جاری رہنے
 کی نسبت تحقیق کیجاتی ہے چل کلام نباتات اور نفس ناطقہ کی ہلاکت
 میں کوئی تشبیہ اور مناسبت نہیں ہے *
 لیکن جیسا اوپر ذکر ہو چکا ہے اگر بجائے تجزہ

کے وہم کا استعمال کرنا ترک کریں کیونکہ وہ باغث فریب کھانے کا
 ہے اور صرف ادھنیں باتوں پر نظر رکھیں جنکو ہم جانتے اور سمجھتے
 ہیں۔ اور اگر ہم اوس پر اپنی دلیل اور امید کی بنا قائم کریں تو
 بادی النظر میں ظاہر ہوگا کہ جیسا ذی حیات کے نیست اور نابود ہونے
 کی بابت بذاتہ احتمال نہیں ہوتا ویسا ہی ضابطہ عالم کی تشبیہ سے بھی
 پایا نہیں جاتا۔ کیونکہ ہم بعد مرگ کے ذی حیات کی حالت دریافت نہیں
 کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ قوائے نظریہ اور فعلیہ سے مزین ہونے کا
 علم ہمکو حاصل اور ہم صاحب حیات ہیں۔ پس تا وقتیکہ کسی اتفاق یا
 واقعہ سے قوائے مذکورہ کا خطرہ ہلاکت معلوم نہ ہو۔ اور موت سے
 تو یہ اندیشہ معلوم نہیں ہوتا ہمکو اس بات پر مستعد رہنا چاہئے کہ
 ہم یوں ہی قائم رہیں گے *

اور اس صورت میں جبکہ ہم اس دنیا سے رحلت
 کریں تو ممکن ہے کہ جس طرح بمقتضائے ضابطہ عالم کے حالت موجودہ
 میں آئے ویسا ہی ایک نئے عالم اور زمیست اور فعل کی حالت جدیدہ
 میں داخل ہوں اور یہ حالت جدیدہ ایک حالت موائست ہو۔ اور
 اوسکے ہر قسم کے فوائد کسی دانش کے عام قواعد معینہ کے موافق بقدر
 ہر شخص کی حیثیت نیکی کے طبعاً عطا ہوں۔ اور گو کہ اوس آئندہ کی

حالت طبعیہ کے فوائد جماعت مشارکہ انسانی کی راہ پر عطا نہ ہوں
 جیسا کہ تقدیر اس دنیا میں ہوا کرتے ہیں بلکہ اس کے اوپر منحصر ہوں جس پر
 کل نشائی عالم کا مدار ہے تاہم یہ تقسیم ضابطہ کے ایسی موافق ہو گویا
 کہ انسان کے وسیلہ سے انقسام عمل میں آیا۔ اور اگر اس میں بغیر
 اور مشتبہ کو جو لفظ طبعی سے لوگ منسوب کرتے ہیں قبول بھی کر لیں
 ایسا خیال کرنا کہ سوائے نظام یا سلسلہ کے جسکو ہم فی الحال معائنہ کرتے
 ہیں اور کوئی مثال اس کے طبعی ہر نہیں سکتا ایسی کوتاہ بینی ہے کہ یقین
 میں نہیں آتی۔ خاص کر جبکہ حالت آئندہ کا احتمال یا رجحان کا بالطبع
 لافانی ہونا عقلی دلائل پر قبول کر لیا گیا۔ کیونکہ اس تقدیر پر تو سوا
 حالت موجودہ کے کسی اور کو طبعی سمجھنے کی نفی اور اثبات دونوں ^{نہیں}
 ہیں۔ لیکن صریح معنی طبعی کے مقرر ہی یا معہود ہیں کیونکہ جس قدر اس
 شے کے جو فوق العادت یا خارق العادت سے ہے ایک دفعہ عمل میں
 لانے کے لئے فاعل ذی عقل کا ہونا ضروری ہے۔ اور تقدیر اس
 شے کے لئے جو طبعی ہے متواتر یا اوقات معینہ پر عمل میں لانے کے
 لئے واجب اور لازم ہے۔ بیان مطور سے یہ بات ضرور ^{نکلے گی}
 کہ آدمیوں کے خیالات درباب ضابطہ عالم کے بقدر واقعیت فریض ^{تھا}
 کی قدرت اور اسکی پروردگاری کے زیادہ ہو جائیں گے۔ اور یہ

خیال کرنا خلاف عقل نہیں ہے کہ شاید عالم میں ایسے ذمی حیات ہوں جنکی لیاقتیں اور ذائقیت اور نظر اسقدر وسیع ہوں کہ کل نظام دین سچی اور نکو طبعی یعنی اوس سلوک کے جو حق تعالیٰ نسبت دیگر حصوں مخلوقات کے مرعی نہ رکھتا ہے اسقدر مشابہ اور موافق معلوم ہوتا ہو۔ جیسا کہ اس دنیا کا سلسلہ متعارف جو ہم دیکھتے ہیں ہموطبعی معلوم ہوتا ہے۔ طبعی کے کوئی اور معنی کرنا سوائے مساوی اور مقررہ اور یکساں کے جس معنی سے کہ یہاں استعمال ہوا ہے دشوار معلوم ہوتا ہے *

درباب زندگی آئندہ کے قابل اعتبار ہونے کے جسکا اس مقام پر اصرار ہوا ہے گواہ اوس سے ہماری طبیعت مستفسر کی کیسی ہی بدرجہ خفیف تشفی ہوتی ہو۔ جمیع مقاصد دین کے واسطے مثل ثبوت قطعی کے کافی اور شافی ہے۔ اور حق تو یہ ہے کہ حالت زندگی آئندہ کا ثبوت قطعی بھی دین کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہمارا حالت آئندہ میں حیات رہنا طریقہ دہریہ سے اسقدر مطابقت کرتا ہے اور ثابت ہو سکتا ہے جیسا کہ ہمارا فی الحال حیات ہونا۔ پس حالت آئندہ کے نفی کی بنا اس طریقہ پر کرنی عبث ہے۔ مگر چونکہ دین حالت آئندہ پر دلالت کرتا ہے پس کوئی ظن جو اس کے برخلاف ہے اسکو دین کے برخلاف سمجھنا چاہئے۔ اور جمیع تقریریں مطورہ بالا اس قسم کے ظنون کو

رفع کرتی اور ایک اصل عقیدہ دین کو بدرجہ کثیر غالباً ثابت کرتی ہے۔
 جبکہ اگر ایمان ہو تو مکمل کی شہادت عام پر غور کرنے کی طرف طبیعت
 بسنجیدگی تمام بہت راغب ہوتی ہے *

~~~~~

## ب ا د م

### بیان سلطنت الہی کا بوسیہ جزا و سزا خصوصاً بوسیہ سزا کے

چونکہ ہرکولیاقت راحت و رنج کی حاصل ہے لہذا  
 حیات آئندہ کی بابت دریافت کرنا نہایت ضرور معلوم ہوتا ہے۔ اور  
 اس امر پر زیادہ تر غور کرنا اس خیال سے لازم آتا ہے کہ ہمارے آئندہ  
 کی راحت اور رنج اس عالم کے کردار پر منحصر ہے۔ اگر ایسا نہ بھی ہوتا  
 تو بھی ایسے امر کا خیال جس پر ہمارے اسقدر نفع یا نقصان کا موقوف  
 ہونا ممکن ہے گا ہے دل میں خواہ خواہ آتما خاص کر دوسروں کی دفا  
 یا اپنی رحلت کی نزدیکی پر۔ لیکن اگر یہ امر یقینی ہوتا کہ ہمارا آئندہ کا  
 نفع یا نقصان حال کی رفتار پر کی طرح موقوف نہیں ہے تو اب باقی  
 نسبت حالت آئندہ کے سوائے گا ہے اس طرح کے خیال کرنے کے

زیادہ توجہ کرتے۔ مگر عکس کے اگر تشبیہ یا کسی اور وجہ سے اس خیال کو جگہ ہے تو اس صورت میں ہکو لازم آتا ہے کہ کمال فکر اور تردد اس فائدہ کے حاصل کرنے کے لیے عمل میں لاوین اور ایسی رفتار اختیار کریں کہ حیات آئندہ کے اس عذاب سے بچیں اور اس راحت کو حاصل کریں جسکے ہم نہ صرف اپنے تئیں لائق خیال کرتے ہیں بلکہ سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اختیار میں رکھی گئی ہے۔ اگر حیات آئندہ اور اس کے فائدہ یا نقصان کا کوئی اور ثبوت سوائے اس نطن غالب کے جو تقریر مذکور سے حاصل ہے نہوتا تو اس صورت میں بھی اندیشہ مسطور بالا کی نسبت فکرِ اہم لازم آتی۔

حالت موجودہ میں ہمارے کل حفظہ اور اکثر تحفظ

ہمارے اختیار میں رکھے گئے ہیں کیونکہ خوشی اور تکلیف ہمارے لئے خالق  
تسلیج ہیں اور ہمارے خالق نے اون تسلیج کی پیش بینی کی لیاقت  
ہم کو عطا فرمائی ہے۔ ہم تجربہ سے معلوم کرتے ہیں کہ بغیر ہماری فکر  
اور احتیاط خاص کے حق تعالیٰ ہماری زندگی کا بھی حفظ نہیں کرتا  
یعنی خورش کا ہٹنا اور استعمال کرنا جو اونے ہماری زندگی کے قائم  
رکھنے کے لئے مقرر کی ہے اور جسکے بغیر ہم ہرگز زندہ نہیں رہ سکتے  
بہر حال ضروری ہوتا ہے۔ اور عموماً ہم پیشتر سے دریافت کرتے



ہیں کہ اشیائے ظاہرہ جو ہماری انواع خواہشوں کی مطمح نظر ہیں وہ  
 بغیر کسی خاص طرح کی کوشش کے نہ چل ہو سکتی ہیں اور نہ ہم او سے  
 حظ اٹھا سکتے ہیں مگر اس خاص طرح پر کوشش کرنے سے ہم اون چیز  
 کو جن سے ہمارا فائدہ طبعی ہے حاصل بھی کرتے اور او سے حظ بھی اٹھا  
 ہیں یا اس وسیلہ سے حق تعالیٰ ہمارے قبضہ اور او سے حظ پانا عطا  
 کرتا ہے۔ اور میرے فہم میں کسی قسم اور کسی درجہ کی خوشی نہیں آتی  
 جسکا حاصل ہونا ہمارے فعل پر موقوف نہ ہو۔ بوسیلہ امتیاز اور ہوشیاری  
 کے ہم اکثر اپنی زندگی اوسط کے چین اور آرام میں بسر کر سکتے ہیں یا برعکس  
 اس کے باعث بے تاملی یا نفس کے مطیع ہونے یا خود رانی کے بلکہ  
 بے پروائی سے بھی اپنے تئیں جب قدر چاہیں خوار کر سکتے ہیں۔ اور اسی  
 بہتیرے آپ کو دیدہ و دانستہ از حد خوار کرتے ہیں یعنی وہ کام کرتے ہیں جسکا نتیجہ ہے جاتے  
 ہیں کہ قبیح ہو گا۔ وہ اوں طریقوں کو اختیار کرتے ہیں جسکا نتیجہ  
 تعلیم اور نمونہ اور تجربہ سے ملے جانتے ہیں کہ ذلت اور نفلسی اور بیماری  
 اور جوان مرنا ہو گا۔ ہر ایک شخص معاینہ کرتا ہے کہ سلسلہ دنیا  
 عموماً اسی طرح پر ہے گو ہم اس بات کے مقتضی ہیں کہ ہم تجربہ سے دریافت  
 نہیں کر سکتے کہ ہماری کل تکالیف ہماری نادانی کے نتیجہ ہیں \*  
 اعتراض اور یہ کہ خالق اپنی مخلوقات کو بغیر لحاظ

اوںکی رفتار کے اور اسکاٹ مخصوصہ بلا امتیاز عطا کیوں نہیں فرماتا ہے  
 اور بے وسیلہ اوںکی رفتار کے اونہیں سرور و مخلوط کیوں نہیں کرتا  
 اور اونہیں اپنے اوپر سپر طرح کی تکالیف عائد کرنے سے باز کیوں نہیں  
 رکھتا امر دیگر ہے۔ شاید کہ اس امر میں چند محالات ذاتی ہوں جن  
 ہم ناواقف ہیں یا شاید بنظر کل کے اس طریقہ سے بہ نسبت طریقہ شمار  
 کے کم خوشی حاصل ہوتی ہو یا شاید رحمت الہی کا جسکے دریافت میں  
 ہم اپنی فکر کے گھوڑے کو بے ادبانه دوڑا یا کرتے ہیں صرف یہی سیلان  
 نہ ہو کہ خوشی پیدا کرے بلکہ یہ سیلان ہو کہ نیک اور ایماندار اور صادق  
 لوگوں کو مسرور کرے۔ شاید کہ اوس ذات نامتناہی کو اپنی مخلوق کا  
 اوس طینت کے موافق جو اوسنے عطا فرمائی ہے عمل کرنا اور اوس  
 تعلقات کا جو اوسنے ہم دگر مقرر کیے ہیں لحاظ رکھنا۔ خاص کر اوس  
 تعلق کا جو دے ذات پاک سے رکھتے ہیں اور جو سب سے بزرگ تر اور  
 اوںکی حیات موجودہ کے لئے ضرور بھی ہے نظر رکھنا خوش آتا ہو۔ شاید اوس  
 ذات نامتناہی کو فاعل فی اختیار کا تقویٰ خوش آتا ہو۔ نہ صرف بذاتہ تقویٰ  
 کے لحاظ سے بلکہ اس لیے بھی کہ اوس سے خلق اللہ کی راحت خاص طرح سے متصور  
 ہے۔ یا حق تعالیٰ کے دنیا کے پیدا کرنے اور اس طرح پر انتظام کرنے کی علت غائی  
 ہماری فہم کی سیائی سے باہر ہو۔ اور ممکن ہو کہ کوئی ایسی بات ہو جسکا ہمارے فہم میں آنا

غیر ممکن ہو۔ جیسے نابینا شخص رنگتوں کی تمیز نہیں کر سکتا۔ ایسا  
 یا نہ ہو مگر یہ بات تو تجربہ عام سے یقیناً حاصل ہے کہ عام طریقہ انتظام  
 الہی ہمیں آگاہ کرتا ہے یا کم و بیش طاقت پیش بینی کی عطا کرتا ہے کہ اس  
 افعال کا نتیجہ اس طرح کے مخطوط اور ویسے کا اس طرح کی تکالیف ہوگی اور  
 واقعی اور مخطوط اور تکالیف کو ہائے افعال پر موقوف رکھتا ہے \*  
**اعراض** لیکن مکمل باتوں سطورہ بالا کو سلسلہ ضابطہ  
 عالم سے منسوب کرنا چاہئے \*

**جواب** بجائے اور میں بھی یہی التماس کرتا ہوں کہ  
 اسکو سلسلہ ضابطہ عالم سے منسوب کرنا چاہئے یعنی نہ الفاظ اور معنی  
 سلسلہ ضابطہ عالم سے بلکہ اس سے جسے اسکو مقرر کیا اور اشیا  
 کو اس کے احاطہ میں رکھا یا اس سلسلہ فعلیت سے جسکو کیساں یا  
 دائمی ہونے کے باعث طبعی کہتے ہیں اور جس سے ایک فاعل فی تاثیر  
 کا ہونا ضرورتاً نکلتا ہے۔ جبوقت آدمیوں کو ضابطہ عالم کے بانی کا  
 اقرار کرنا لازم آوے یا اس بات کا کہ حق تعالیٰ اس دنیا کا حاکم طبعی  
 ہے تو پھر اس امر کا انکار اسوجہ سے کہ اسکا انتظام کیساں ہے  
 نہیں چاہئے۔ اور اس وجہ سے کہ اس کے افعال دائمی ہیں اور  
 فاعل ہونے کا انکار بھی ہے۔ کیونکہ تاثیرات اس کے فعل کی دائمی

ہیں گواہی دیتی ہے کہ وہ یا نہیں۔ الغرض ہر شخص جو کچھ وہ کرتا ہے  
 بالطبع اس دور اندیشی اور امید پر کرتا ہے کہ نقصان سے بچے یا  
 فائدہ حاصل کرے۔ اور اگر سلسلہ ضابطہ عالم حق تعالیٰ کی تعین  
 سے ہے اور ہمارے علم اور تجربہ کی جہتی تو تین اسکی عطا کی ہوئی ہیں  
 تو نیک اور بد نتیجے جو ہمارے افعال سے نکلتے ہیں اسی کے تعین کیے  
 ہیں اور ان نتائج کی پیش بینی ہمارے واسطے اسکی طرف سے ایک  
 انگاہی ہے کہ کس طرح ہم کو عمل کرنا چاہیے \*

**سوال** پس خط کا جو ہر خاص التذاذ خواہش سے بالطبع پیدا ہوتا  
 کیا یہ منشا ہے کہ ہم ہر بار ایسے خاص تلمذ خواہش پر آمادہ ہوں اور  
 اس لذت کو اپنے فعل کا جلد سمجھیں \*

**جواب** ہرگز نہیں۔ اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری آنکھیں  
 بالذات اس لیے دی گئی ہیں کہ ہر شے کو دیکھیں جو بصارت میں  
 آسکتی ہے خواہ وہ اشیا انکے لیے ہلک ہوں یا کسی اور وجہ سے  
 ہلک اور نہ آنکھیں پھیر لینا لازم آتا ہو۔ تاہم بے شبہ آنکھیں ہمیں  
 دیکھنے کے لیے دی گئی ہیں۔ اسی صورت پر کوئی شک نہیں کہ خط  
 و کتاب کا جو خواہشوں سے متعلق ہیں اور جنہیں ہم دور اندیشی سے  
 دریافت کر سکتے ہیں انسان کو بطریق اکثر یہ خاص طرح کے فعل کی طرح

رغبت دلائے کو دی گئی ہیں \*

اس تقریر عام سے جو ہر ایک پر روشن ہے کہ حق تعالیٰ نے ہم پر ظاہر کیا ہے کہ اوسنے ایک طرح کے فعل کے نتیجے خوشی اور اطمینان اور دوسری طرح کے فعل یا عدم فعل کے نتیجے تکلیف اور بے چینی مقرر کیئے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ اُسے نتیجے کی ہکو آگاہی دی گئی ہے بلا تغیر ظہور میں آتے ہیں۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم درحقیقت بمعنی صحیح و مناسب حق تعالیٰ کے انتظام کے ماتحت ہیں باعتبار اس معنی کے کہ وہ ہمارے اعمال کی جزا اور سزا دیتا ہے۔ جبکہ ضابطہ عالم کے بانی کا وجود تسلیم کر لیا تو اس طرح سے اوسکے زیر حکومت ہونا اسقدر عقلاً نہیں جب قدر تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اوسکے زیر حکومت ہونا باعتبار اوسکی معنی کے کہتے ہیں جیسے ماتحتی حکام ظاہری کی۔ کیونکہ بعض افعال سے جتنے کرنے یا نہ کرنے کے ہم مختار ہیں خوشی اور بعض سے تکلیف متعلق کرنا اور اس تعین کی پشت پر سے ہکو آگاہی دینی انتظام عبارت اسی سے ہے۔ خوشی یا تکلیف سے جو اس طرح ہمارے چال و چلن سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ ضابطہ عالم کے بانی کے ہر لمحہ کے فعل کا نتیجہ ہو یا اوسنے اپنی تدبیر کو اس دنیا کی ساخت میں اکیبارگی انجام دیا ہو

معاملہ تفتیح طلب میں خلل واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ممکن ہو تو احکام ظاہری بعد جاری کرنے کے اپنے قوانین کے احکام کو بلا کسی طرح کی مداخلت یعنی بغیر تجویز اور محاسبہ ظاہری کے عمل میں لا سکتے ہیں۔ اگر یہ ممکن ہوتا کہ انکی شرع کا عملہ رآمد خود بخود ہو جاتا یا ہر مجرم اپنے تئیں بذات خود سزا دیتا تو اس صورت میں بھی ہم اونکے باعتبار ایسی معنی کے زیر حکومت ہوتے جیسا کہ اب ہیں مگر یہ حکومت بحکم مراتب کے بہت اعلیٰ اور بحکم طریقہ کے کامل تر ہوتی۔

خفیف تکالیف کے سزاے الہی سے محفل ہونے پر یقین ہے کہ بعض لوگ ہنسین گے لیکن یہ ضحک بجا ہے اور بات کا جس سے بیان بطریق اکثر یہ غرض ہے رد کرنا یا مثال جانا بغیر انکار علتوں غائی کے غیر ممکن ہے کیونکہ در صورت اقرار علتوں غائی کے خوشی اور تکالیف مذکورہ بھی اوسکی نظائر میں داخل کرنا لازم آویگا۔ اور اگر یہ حق ہے اور حق تعالیٰ نے ہر کو کسی خاص طرح کے فعل کی طرف رغبت دلانے کے ارادہ ظاہر سے بعض افعال سے خوشی اور بعض سے تکالیف ملحق کی ہیں تو اس صورت میں وہ نہ صرف خوشی اور تکالیف بلکہ افعال کی جزا اور سزا بھی دیتا ہے مثلاً اگر وہ تکلیف جو ہم ایسے فعل کے کرنے سے اٹھاتے ہیں جس سے ہمارے جسموں کا ضرر ہو جیسے

آتش کی زیادہ تر ترز و یکی یا اپنے تئیں زخمی کرنا ضابطہ عالم کے بانی نے اس لیے مقرر کیا ہو کہ ہم اون افعال سے جن سے ہماری ہلاکت متصور ہے باز رہیں۔ تو یہی نظیر خالق کے ہمارے افعال کی سزا دینے اور بنا بران ہمارے اس کے زیر حکومت ہونے کی اسبقہ قوی ہے گویا کہ باؤ از بلند ہم سے آسمان سے کہہ دیا گیا کہ اگر ہم ایسے افعال کریں گے تو وہ ہم پر ایسی تکلیف نازل کرے گا خواہ وہ تکلیف شدید ہو یا خفیف \*

پس ہم دیکھتے ہیں کہ ضابطہ عالم کے بانی کی نسبت قبل اس کے اوصاف اخلاقی پر لحاظ کرنے کے صحیح خیال اور ہنیدہ باعتبار مخدومیت و حاکمیت کے ہے۔ اور واقعی اپنی حالت جو ہم تجربہ سے دیکھتے ہیں ایسی ہی ہے کہ وہ زمانہ حال میں درحقیقت ہم پر وسیلہ اعمال کی جزا اور سزا کے بموجب اون الفاظوں کے معنی صحیح اور مناسب کے سلطنت یا حکومت باعتبار اوسے معنی کے کرتا ہے جیسا لڑکے اور خدام اور رعایا اپنے مخدوم سے جزا اور سزا پاتے ہیں۔ اس صورت میں کُل ضابطہ عالم کی تشبیہ اور کُل سلسلہ موجودہ سے صاف صاف ظاہر ہے کہ دین کی اس تعلیم عام میں کہ حق تعالیٰ انسان کو حالت آئندہ میں اس کے اعمال کی

جزا اور سزا دیگا کوئی امر قابل بے اعتباری کے نہیں ہے۔ یعنی  
کوئی بے اعتباری بنظر خیال جزا اور سزا کے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ کل  
ضابطہ عالم فی الحال حق تعالیٰ کے ہمارے اوپر سلطنت کرنے کی اکیلا  
نظیر ہے جو جزا اور سزا پر دلالت کرتی ہے \*

لیکن چونکہ سزا الہی پر لوگ علی الخصوص اعتراض  
کرتے اور اس کے قبول کرنے میں ازبس تامل کرتے ہیں اس لیے  
بعض کیفیات فی الحال کے سزاؤں کی جو بالطبع سلسلہ زمانہ سے پیدا  
ہوتی ہیں اور حالت آئندہ کی سزا کے جیسا کہ دین ہمیں سکھاتا ہے  
مشابہ ہیں بنیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ مشابہت اس  
درجہ کی ہے کہ جیسا اوسنے اوسکا اعتبار زیادہ تر ہوتا ہے ویسا ہی  
وے غور کرنے والوں کے دلون پر خواہ مخواہ فکر سنجیدہ پیدا کرتی ہیں  
ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ خاص تکالیف حاصل فعال

نادانی اور خود رانی سے اور نیز فعال سے جو عموماً اور ظاہراً زبوں  
سمجھے جاتے ہیں بالطبع پیدا ہوتی ہیں اور یہ نتائج جبکہ ہکودا کی شہنی  
حاصل ہے درحقیقت سرائین طبیعہ ہیں جو ایسے افعال سے متعلق  
ہیں کیونکہ جس بات پر بطریق اکثر یہ اصرار کیا جاتا ہے یہ نہیں ہے  
کہ ہم اس دنیا کو تکلیفات سے معمور دیکھتے ہیں بلکہ یہ کہ اکثر تکالیف لوگ



اپنے اوپر خود اپنی رفتار سے عائد کرتے ہیں جنگی پیش بینی حاصل بھی  
اور اونسے بچنا بھی ممکن تھا۔ ان طبعی سزاؤں کی کیفیات جو خاص کر  
غور طلب ہیں سو اس قبیل سے ہیں کہ اکثر اوقات مے ایسے افعال  
سے نکلتی یا عائد ہوتی ہیں جن سے حال کے بہت سے فائدے حاصل  
ہوتے ہیں اور عشرت کثیر ملتی ہے۔ مثلاً بیماری اور موت جوانی  
بے اعتدالی کے نتیجے ہیں اگرچہ آخری اور عشرت فراوان اور سکے  
ہمراہ ہیں۔ اور کہ یہ سزائیں اکثر اوقات نسبت اور فوائد یا عیش  
کے بہت زیادہ ہیں جو ان افعال سے حاصل ہوئے جنگی مے سزائیں  
یا نتائج ہیں اور اگرچہ ہم ایسے نثار عالم کا خیال کر سکتے ہیں جس میں یہ  
طبعی سزائیں جو فی الواقع عائد ہونگی فی الفور فعل کے سرزد ہوتے ہی  
یا بہت جلد ظہور میں آویں لیکن برعکس اس بات کے ہم اس جہان میں  
دیکھتے ہیں کہ ان سزاؤں میں اکثر اوقات بہت توقف ہوتا ہے کبھی  
اس قدر کہ مے افعال جو ان کے باعث ہوئے فراموش ہو جاتے ہیں  
— پس ضابطہ عالم کی فطرت ایسی ہے کہ توقف سزا سے انجام کار  
رستگاری کا کسی قسم یا درجہ کا ظن نہیں ہو سکتا۔ کہ بعد ایسے توقف  
کے یہ طبعی سزائیں یا تکالیف اکثر اوقات نہ بتدریج بلکہ دفعتاً و یکبارگی  
شدت سے عائد ہوتی ہیں اگر سب نہیں تکلیف خاص تو بہر حال عائد

ہوتی ہے اور جیسا کہ ایسی تکلیف بعید کا خاص افعال سے نکلنا آویں  
 کو کبھی یقیناً دریافت نہیں ہوتا ویسا ہی شاید وقت ارتکاب کے  
 سے اوسکے عائد ہونے کا صاف صاف خیال کمتر کرتے ہیں۔ اور بار بار  
 صرف یہ صورت ہوتی ہے کہ اوسکو بطریق اکثر یہ تو یہ اعتبار ہوتا ہے  
 کہ مثلاً بے اعتدالی سے امراض پیدا ہونگے یا جرم کے موافق سزا  
 ملے گی تاہم پہنچ جانے کا احتمال اکثر ہوتا ہے۔ مگر باوجود اس امر  
 کے سلسلہ معینہ میں فرق نہیں ہوتا اور تکلیف اکثر اوقات بہت سی  
 ان حالتوں میں وقت مقرر پر بطریق ناگزیر عائد ہوتی ہے۔ نیز  
 اسی طرح اگرچہ نادانی اور بے سوچی کی نسبت شباب کا عذر کر سکتے  
 ہیں کہ یہ ایام بالطبع بے فکری کے ہوتے ہیں جنہیں بدکاری اور ناشی  
 کے نتائج صاف صاف دیکھائی نہیں دیتے۔ تاہم یہ بات اون ناخوش  
 کی مانع نہیں ہوتی۔ بلکہ اوسے عمر بھر رنج سخت عائد ہوتا ہے۔  
 اوس ایام کی پڑی ہوئی عادتیں اکثر تباہی مطلق کا باعث ہوتی ہیں  
 اور آدمیوں کی کامیابی دنیا میں نہ صرف دنیوی کامیابی بلکہ حقیقی  
 راحت و رنج بدرجہ کثیر اور انواع طرح سے اوسکے طریقہ جوانی کے  
 صرف کرنے پر موقوف ہے۔ مگر ان نتائج پر سے اکثر اوقات غور  
 نہیں کرتے اور شاید قبل از وقوع جیسا کہ چاہئے یقین بھی نہیں کرتے

— اس بات کا بھی ذکر لازم ہے کہ بے شمار حالتوں میں سلسلہ زمانہ کے موافق اوقات معینہ پر ہلکولپٹے لینے ایسے فائدے حاصل کرنے کے مواقع ملتے ہیں جنکو ہم جب چاہیں تب حاصل نہیں ہو سکتے اور نہ بے مواقع ہاتھ سے گئے بعد پھر آ سکتے ہیں۔ — درحقیقت ضابطہ سلسلہ عالم امر مذکور کی نظیر ہے۔ اگر ایام جوانی میں آدمی نا ترسیت پذیر اور خود راے ہوں تو عمر آئندہ میں بسبب ہونے اور لیاقتوں کے جو اوٹھون نے عین وقت پر حاصل نہیں بے شک تکلیف اوٹھاتے ہیں۔ — کاشتکار اگر تخم ریزی کے وقت نہ بوئے تو کل سال اوسکا برباد جاتا ہے۔ — اسطرح پر گو کہ نادانی اور بے اعتدالی کے مرکب ہوئے بعد بھی کسی خاص حد تک آدمیوں کو اختیار حاصل ہے مثلاً اس بات کا کہ اپنے معاملات یا تندرستی اور طریقہ کو یکقدر سنبھالیں۔ تاہم اکثر حالتوں میں اصلاح حقیقی بعد گزرے اوس حد کے تکالیف اور مفاسد ہی بہرہ آوری اور بدنامی کو جو نادانی اور بے اعتدالی سے باطنج ملحق ہیں روک نہیں سکتی۔ — نادانی اور بدچلنی کی ایک حد ہے جبکہ اوس سے تجاوز ہو گیا تو پھر اسباب سلسلہ عالم کے موافق تو بہ کو جگہ نہیں رہتی۔ — یہ بات بھی از بس قابل غور ہے کہ تغافل کے جو بے خیالی سے پیدا ہو اور عدم تدبیر و عدم مستعدی بکار مرجوع کے نتائج اکثر اوقات ایسے ہولناک ہوتے

ہیں جیسے کسی ظاہر بد وضعی کے جو قوت شہومی کے غلبہ سے وقوع میں  
آئی ہو۔ الغرض جیسا کہ انتظام سلطنت طبعی ہے اوسکی سنرائیں بھی  
وہی ہی ہیں اور بعض ان سنراؤں میں سے ہلک ہیں جیسے اوباشی کے  
نتائج اکثر ہلک ہوتے ہیں۔ پس بہت سی سنرائیں طبعیہ اگر صرف اسی عالم  
کے اعتبار سے لحاظ کیا جاوے تو مجرموں کے واسطے قطعی ہیں اور  
عادت عالم کے ضابطہ کے موافق عائد ہوتی ہیں تاکہ مجرم کو دفع کر دین  
کہ اوس سے زیادہ ضرر نہ پہنچے یا اسلئے کہ پس ماندوں کو عبرت ہو کہ  
اس عبرت پر اکثر کم التفات کیا جاتا ہے \*

حکایت کی ابتدا  
کا پہلا باب ۱۱

یہ باتیں ایسی نہیں ہیں جنکو ہم اتفاقیہ کہتے ہیں یا  
ایسی جنکا ظہور صرف گاہے ہوتا ہے بلکہ یہ باتیں تو روزمرہ کے تجربہ  
کی ہیں۔ وے قواعد اکثر یہ بلکہ از بس اکثر یہ سے استخراج ہیں جنکے وسیلے  
حق تعالیٰ بطریق سلسلہ اپنی پروردگاری کے اس دنیا کا انتظام  
کرتا ہے اور امورات مذکورہ شہریروں کی سنراے آئندہ کے  
جیسا کہ دین تسلیم کرتا ہے ایسے مشابہ اور ہم ذات ہیں کہ دونوں کا  
اوصفین الفاظ میں اور ایک ہی طرز پر بیان ہو سکتا ہے۔ مثلاً  
امثال کی کتاب میں دانش کا اس طرح پر بیان آیا ہے کہ وہ مقامات  
ہیو محام میں جا کر اپنے تین زندگانی انسانی کا ہادی معین قرار دیتی

ہے اور وہ اسکو قبول نہیں کرتے۔ اور اوسے جواب میں راہ سے  
 گزرتے ہیں خطاب کر کے یوں فرماتی ہے کہ اے سادہ گو گوتم تک  
 سادگی کو دوست رکھو گے۔ اور استہزا کرتے والے استہزا پر  
 مائل رہینگے اور جاہل علم سے کینہ رکھیں گے۔ تم میری تنبیہ پر متوجہ  
 ہوو کیونکہ میں اپنی روح تم پر جاری کر دینگی اور اپنا کلام تمکو سمجھا دینگی  
 لیکن جب توجہ نہ کی تو یوں کہتی ہے اذ بسکہ مینے بلایا اور تم نے نہ مانا  
 مینے اپنا ہاتھ لہا کیا اور کوئی متوجہ نہ ہوا۔ بلکہ تم نے میری نصیحتوں کو  
 ناخیز جانا اور میری سہرا نش کی قدر نہ کی۔ میں بھی تمہاری پریشانی پر  
 ہنس دینگے اور جب تمہارے دہشت غالب ہوگی تو میں ٹھٹھے ماروں گی۔ جسوقت  
 تمہاری دہشت خرابی کی مانند تم پاس آوے گی۔ اور تمہاری آفت گردا  
 کی طرح تم تک پہنچے گی۔ اور جسوقت مصیبت اور جانکنی تم پر پڑے گی  
 تب مے مجھے پکاریں گے پر میں جواب نہ دوں گی مے سویرے مجھے  
 ڈھونڈینگے پر مجھے پناہ دینگے ظاہر ہے کہ عبارت مسطورہ کا طرز شاعرانہ  
 ہے اور بعض مقام اس کے از بس مجازی ہیں تاہم اس کے معنی عیاں  
 ہیں اور اصل مقصد ذیل کی عبارت سے صاف صاف ہوتا ہے۔  
 کیونکہ انھوں نے دانش سے کینہ رکھا اور خداوند کے خوف کو اختیار  
 نکلیا سو وہ اپنی راہوں کے پھل کھا دینگے اور اپنی ہی مصالحتوں

سے سیر ہو دینگے کیونکہ سادہ لوحوں کی اطمینان اور سکے قتل کا باعث  
ہو گی اور احمقوں کی کامیابی اور خدین غارت کریگی۔ کل عبارت سطوڑ  
نتائج افعال انسانی سے جیسا کہ ہم اس دنیا میں تجربہ کرتے ہیں اور  
نیز دین کے حیات آئندہ کی تعلیم سے ایسی چسپان ہے کہ محل تا مل ہے  
کہ دونوں میں سے خاص غرض کس سے ہے +

فی الواقع جبکہ حالت آئندہ کی جزا و سزا کے مناسب  
ثبوت پر نظر کجا جاتی ہے تو میری دانست میں کسی اور بات سے سزا کا  
اندیشہ اس قدر ذہن نشین نہیں ہوتا یا اسکی صورت دل پر نقش نہیں  
پکڑتی جیسا ذیل کی باتوں پر غور کرنے سے کہ بعد التفات نہ کیئے جائے  
چند در چند ممانعت و نصائح و تنبیہات کے جو بدی اور نادانی اور  
بے اعتدالی کی راہ میں آدمیوں کی متعرض ہوتی ہیں۔ ایسی تنبیہات  
جو باطبع ہیں اور غیروں کا حال دیکھنے سے۔ اور کالیف خفیت سے  
جو آدمی اپنے اوپر عائد کرتے ہیں اور دانشمندان اور صاحبوں کی تعلیم سے  
ظہور میں آتی ہیں۔ بعد ان پیش خبریوں کے عرصہ تک حقارت اور  
تضحیک کیئے جانے کے۔ اور بدی کے خاص بڑے دنیوی نتائج  
کے عرصہ بعد تک موقوف رہنے کے۔ آخر کار سب شل اکلیشکریہ  
کے بغلیبہ تمام آ پڑتے ہیں۔ اس حالت میں تو بے کام نہیں آتی مگر

صرف تکلیف کو ستراد کر سکتی ہے کیونکہ اب حال لا علاج ہو گیا اور  
 مفلسی اور بیماری اور تاسف اور جان کنی اور ذلت اور موت جو کہ  
 اونہیں کے افعال کے نتائج ہیں اور بن پرستولی ہوتے ہیں اور  
 پھر کوئی صورت علاج یا جان بری کی نہیں رہتی۔ بیان مسطورہ بالا  
 بطریق اکثر یہ ضابطہ عالم کی فطرت کا حال واقعی ہے \*

تقریر مصرعہ بالا کا یہ مدعا نہیں ہے کہ بموجب  
 سلسلہ ضابطہ عالم جب قدر کہ فی الحال ظاہر ہے آدمیوں کو بمقدار اونکی  
 بد وضعی کے ہمیشہ برابر سزا ملتی ہے بلکہ یہ کہ اکثر بد وضعی کی سزا  
 متفرق طریقوں سے جیسا ذکر ہوا دیجاتی ہے۔ اور یہ مثالیں اس  
 ہیپ در قواعد عالم کے اقتضا دریافت کرنے کے واسطے کفایتی ہیں۔ اور  
 اگر اوپر بخوبی غور کیا جائے تو جمیع اعتراضات کی زد کے واسطے جو  
 سزاے حالت آئندہ کے قابل اعتبار ہونے کی نسبت پیش کیے جاتے  
 ہیں کافی اور شافی ہیں خواہ اسے اس خیال سے ہوں کہ ہماری ضعیف  
 اور ظاہری آزمائشیں انسان کے شر کی زبونی کو عنقریب زائل کرتی ہیں  
 اور خواہ اسے اعتراضات قبیل دیگر یعنی مسئلہ جبر کے اس خیال سے  
 پیدا ہوتے ہوں کہ اس قادر مطلق کی مرضی کا استحالت ممکن نہیں ہوگا کہ  
 وہ ناراضگی و خشمناکی سے بہرہ و منتزہ ہے \*

اگرچہ اس قسم کے تفکرات سے سنجیدہ مزاج آدمیوں  
 پر جو سرگرمی سے معرا اور ستقیم المزاج ہیں خوب طاری ہوتا ہے۔ مگر حاکم  
 کا بجنہ جیسے کہ مے ہیں انہما کو لحاظ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ فی زمانہ  
 و رباب میں مر کے کہ حالت آئندہ میں ماتحت سلطنت الہی کے کیا ہو گا ایسی  
 بیباکی مروج ہے کہ بغیر الحاد کے قطعاً ثابت ہوئے اور اس شہوت کے عموماً قبول  
 کیے جانے کے ہرگز مناسب نہیں۔ لہذا آدمیوں کو آگاہی دینی اور اگر ممکن ہو یہ امر  
 مرکوز خاطر کرنا ضرور ہے کہ باعتبار طریقہ شک کے بھی ایسی گستاخی اور دلیلی  
 جگہ نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شخص کی نسبت وقت تولد کے اس دنیا میں کیا نہیں  
 کہا جاسکتا کہ شاید اسکی فتار ایسی ہو کہ اس سے دنیا کو سوائے نتایج ہولناک  
 شر اور نادانی کے نمونہ ہونے کے کوئی اور فائدہ نہ پہنچے کہ شاید وہ اور  
 ہر شخص جو چاہے ایسا کر سکتا ہے حسب الشرع ذلت سے مارا جائے یا کسی دیگر  
 بے اعتدالی سے اپنی عمر کوتاہ کرے۔ یا اپنے اوپر روسیاء ہی اور امراض جو  
 موت سے بدتر ہیں عائد کرے۔ پس باعتبار اس دنیا کے بھی اوسکا پیدا ہونا  
 اس کے لئے بہتر ہوتا۔ اور کیا کوئی ادنیٰ مرتبہ کی بھی معقول وجہ جس سے لوگ  
 اپنے تئیں محفوظ سمجھیں امر باتین بناوین کہ گویا اونکو شہوت یقینی حاصل ہو کہ مے  
 کیسی ہی مطلق الضائی کیونکہ اختیار کرین عالم آئندہ کو لحاظ فائدہ یا نقصان کے اس  
 سے کچھ بھی مشابہت نہیں ہو سکتی حالانکہ دونوں عالم ایک ہی پروردگار کے زیر نظام ہیں



# باسم حق تعالیٰ کی سلطنت اخلاقی کے بیان میں

جیسا دنیا کے نظام فطری میں ارادت اور علل غائیہ کے انواع آثار سے ثابت ہے کہ وہ ایک حکیم مطلق کی صنعت ہے۔ اسی طرح سے راحت و رنج کے خاص علل غائیہ سے جو اسکے مخلوقات میں منقسم ہیں ثابت ہے کہ اسے اور اسکے زیر حکومت ہیں۔ اور اس حکومت کو اذن مخلوقات کی جو حواس و عقل سے مزین ہیں سلطنت طبعی کہہ سکتے ہیں۔ مگر نسبت اس کے کہ حق تعالیٰ کی دنیا کی سلطنت طبعی سے عموماً سمجھا جاتا ہے بیان مطور سے کچھ زیادہ ترشح ہے۔ اس سے اسی قسم کی حکومت نکلتی ہے جو آقا اپنے خدام اور حاکم اپنی رعایا کی نسبت علیٰ میں لاتے ہیں۔ علل غائیہ کے ان نظایر سے دنیا کے ایک حاکم عاقل کا وجود باعتبار اس معنی کے کہ ابھی ذکر ہوا اور پیشتر شرعاً بیان ہو چکا ایسا واقعی ثابت ہے جیسا کہ علل غائیہ کے نظایر دیگر سے ایک صانع عاقل کا ہونا ثابت ہے \*۔

مگر صرف اس بات سے ضابطہ عالم کے بانی

کی صفات اخلاقی بنظر رابطہ حاکمیت کے باوی النظر میں یقیناً دریافت  
ہوتی دکھائی نہیں دیتیں۔ اس سے اسکی سلطنت کا اخلاقی ہونا  
قرار نہیں پاتا اور نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس نیا کا نصف صادق ہے۔  
سلطنت اخلاقی کا مدار صرف آدمیوں کو انکے افعال کی جزا و سزا دینے  
پر نہیں ہے۔ یہ تو ایک ظالم شخص بھی کر سکتا ہے۔ بلکہ اس بات پر ہے  
کہ راست باز کو جزا و شریہ کو سزا دے اور آدمیوں سے حسب  
انکے افعال کی نیکی اور بدی کے سلوک کیا جاوے۔ اور کمال سلطنت  
اخلاقی کا جمیع مخلوقات ذی عقل کے ساتھ مجنبہ انکی ذاتی لیاقت  
یا عدم لیاقت کے موافق اسطرح پیش آنے پر موقوف ہے \*

معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ضابطہ  
عالم کے بانی کی صفت محض رحمت ہے اور بس۔ اگر اسے بنظر او سکے  
لا انتہا اور مبدار فعل ہونے کے لحاظ کیجئے تو بغیر آدمیوں کے چال  
چلن پر لحاظ کیے یہ صفت بے حد خوشی پیدا کرنے کی مقتضی ہے۔  
اور اگر رفتار پر لحاظ بھی ہو تو صرف خوشی کے مستزاد کرنے کی نظر سے  
۔ اور اگر فرض کیجئے کہ حق تعالیٰ کی صرف ایک ہی صفت ہے تو اسکی  
صدقت اور عدالت محض رحمت و انشہادانہ ہیں اور بس۔ نئے ثبوت  
پونہ چلنے ایسا دعویٰ کرنا درحقیقت بجا ہے۔ کیونکہ ایسے مقدمہ میں

ہرکو با احتیاط و آداب گفتگو کرنی لازم ہے۔ اور اس مقام پر اس بات  
 کی تفسیح نہیں کی جاتی ہے کہ آیا یہ امر ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بلکہ یہ کہ  
 اس دنیا کے نظام فطری اور اہتمام میں ایک راستی کی سلطنت جو ایک حاکم  
 صادق کے وجود پر ضرورتاً دلالت کرتی ہے ظاہر پائی جاتی ہے یا نہیں  
 ممکن ہے کہ خلق اللہ میں ایسے مخلوق ہوں جن پر ضابطہ عالم کا پابانی  
 اپنے تئیں جمیع صفات میں سے اس عزیز ترین صفت یعنی محض رحمت لا الہ  
 کے ساتھ ظاہر کرتا ہو۔ یہ صفت ازلیں دلیل عزیز ہے بشرطیکہ انصاف کے  
 مستعرض نہ ہو اور شاید ہے بھی نہیں مگر وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر ساتھ  
 صفت حاکم صادق کے ظاہر کرتا ہے اور ممکن ہے کہ باوجود حاکم صادق  
 ہونے کے اس کا محض حیم ہونا باعتبار اس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا بعینہ  
 مگر وہ خادموں پر ایک حاکم ہے اور اس امر کا ثبوت دنیا کے نظام فطری  
 و اہتمام میں دیا ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے افعال کی ہر جزا و سزا دیتا ہے  
 اور ممکن ہے کہ اس نے اپنے نظام اور اہتمام میں علاوہ دلیل ذاتی  
 اور قوت مجتہزہ کی طبعی پیش خبریوں کے اشارات واضح و لایح اس امر  
 کے دیئے ہوں کہ اس کی سلطنت صادق یا اخلاقی ہے۔ اور یہ بات  
 ایسے شخصوں پر روشن ہوگی جو اس کی اصلیت کو واجب انور سمجھتے ہیں  
 اور نہ ہر غافل پر جو سہری نظر سے اس مطلب پر نظر کرتا ہے \*

مگر اس بات پر خاص کر غور کرنا چاہئے کہ سلطنت  
 الہی کو جس کے ماتحت ہم اپنے تئیں حالت موجودہ میں تجربہ سے پاتے  
 ہیں بذات خود کامل سلطنت اخلاقی قرار نہیں دیتے ہیں۔ تاہم یہ بات  
 اس امر کی مانع نہیں ہوتی کہ اوس میں کسی قدر کم یا زیادہ اخلاق حقیقی پایا  
 جاتا ہو۔ حکومت صادق کا جاری ہونا تو کسی قدر بخوبی ظاہر ہے۔  
 اور یہ بات اوس کے کامل ہو جانے یا درجہ کمال کو جسکی تعلیم دین کرتا ہے  
 پونہچنے کے خیال پیدا کرنے کے واسطے کافی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر  
 نہیں ہو سکتی جب تک کہ انتظام الہی کا زیادہ تر حال نسبت اوس کے نزدیک  
 موجودہ میں ظاہر ہے عیان نہ ہو جائے۔ اور اس باب میں اس امر کی  
 نتیجہ منظور ہے کہ یہ صورت کہاں تک ہے کہ علاوہ اوس طبیعت اخلاقی کے  
 جو حق تعالیٰ نے ہمو عطا فرمائی ہے۔ اور علاوہ اوس جبلی خیال کے  
 جو ہم اوس کے اون مخلوقات پر جنکو اوس نے یہ طبیعت عطا کی ہے حاکم  
 صادق ہونے کا رکھتے ہیں۔ علاوہ ان سب کے اس دنیا میں باوجود  
 اوسکی اتبری اور بے بندوبستی کے سلطنت اخلاقی کے اصول و آئینہ  
 ابتدائی کس قدر پائے جاتے ہیں \*

اس مقام پر اس بات کا جو اکثر اوقات کمال  
 تاکید سے پیش کی گئی ہے ذکر کر سکتے ہیں کہ حالت موجودہ میں بطریق

اکثر یہ نیکی میں زندگی بسر کرنے سے بہ نسبت بدی کے زیادہ اطمینان  
 اور کم بے چینی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ضابطہ عالم میں ایک سلطنت  
 اخلاقی کے ہونے کی نظیر ہے۔ ایسی نظیر جو تجربہ اور حال کے امور و  
 سے مستنبط ہے۔ مگر اس امر کا اقرار لازم ہے کہ حظوظ اور تکالیف  
 کا آپس میں یا ایک دوسرے کے مقابل جانچنا اور تولنا ایسا کہ بصحت تخمینہ  
 ہو سکے کہ نیکی کی مد میں کس قدر فاضل برآمد ہوا اور دشوار ہے۔ اور  
 دنیا کی بے حد بتری میں غیر ممکن نہیں کہ بعض اوقات نیک لوگ خوشی  
 سے محروم رہ جاتے ہوں یہ بات اونکی نسبت بھی راست آتی ہے چنانچہ  
 طریق زندگی ایام شباب سے بے عیب ہوا اور زیادہ تیرا اونکی نسبت  
 جھٹھون سے عرصہ تک بدی کی راہ میں قدم مارا اور بعد ازاں اصلاح  
 پذیر ہونے۔ حالت اخیر کی ایک نظیر فرض کیجئے۔ ایک شخص ہے کہ  
 اوسکی خواہش ہمارے نفسانیہ غلبہ پر ہیں اور بیا عث عادات نفس پروری  
 کے انقیاد نفس کی قوت فطری ضعیف ہو گئی ہے اور اوسکے جمیع ذہن  
 مثل رگسوں کے اپنی لذات معمولی چاہتے ہیں۔ نہیں معلوم کہ کتنا عرصہ  
 اس بات کے واسطے چاہئے کہ ایسا شخص نیکی کی معقولیت اور حال کے  
 نتائج حسنہ سے زیادہ خاطر جمعی پاوے نسبت مشکلات اور نفس کشی کے  
 جو اوسکی ہنر عائد کرتی ہے۔ تجربہ سے یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان

بے شرم اور بے حیا ہو جاسکتے ہیں کہ اپنے تئیں مطلق العنان بیان کرتے اور شرارت ظاہرہ کا اقرار کر کے اوسکی بدننامی پر متغفل نہیں ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ صلاحیت اختیار کرنے پر آدمی کی بد اعمالی کا غالباً زیادہ فکر کیا جائیگا اور طعنہ زنی بھی اکثر ہووے گی۔ پس نیکی اور آبرو کا خیال پھر پیدا ہو جائے پراونکی بدننامی سے زیادہ تکلیف پہنچے گی۔

اس قسم کی تکالیف کو اگلی بدیوں کے حساب میں شمار کرنا چاہئے۔ تاہم یہ کہا جائیگا کہ یہ کب قدر صلاحیت اختیار کرنے کے نتیجہ میں ہے۔ بہر حال سمجھو ہرگز شک نہیں کہ اس دنیا میں بنظر کل کے نیکیا نسبت بدکاروں کے زیادہ خوشحال ہیں۔ لیکن اگر شک بھی نہوتا تو بھی ضابطہ عالم میں انتظام صادق کی ابتدا لاریب پائی جاتی ہے بشرطیکہ ہم بغور اوسکی تلاش کریں \*

اگر حق تعالیٰ کا باعتبار معنی مناسب کے ہمارا حاکم ہونا ظاہر نہوتا تو اوسکی سلطنت اخلاقی کی نسبت جو دنیا پر ہے جیسا چاہتے ویسا خیال کرتے مگر جبکہ تجربہ سے یقیناً ثابت ہے کہ وہ اپنے تئیں ہمارے اوپر باعتبار اوس معنی کے کہ ابھی بیان ہوا اس صفت حاکمیت کے ظاہر کرتا ہے تو اس امر کا دریافت کرنا کہ آیا اس خیال کی کوئی وجہ تو نہیں ہے کہ وہ حاکم صادق و بااخلاق ہو۔ لازم

آیا۔ چونکہ ہم امر واقعی معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ انقسام کے بعض  
 قواعد معینہ کے موافق انسان پر جزا اور سزا کے طریقہ سے سلطنت  
 کرتا ہے۔ تو یہ سوال ضرور کرنے کے لائق ہے کہ بموجب اس خاص  
 قاعدہ کے یعنی باعتبار نیکی یا بدی افعال یا موافق عقل یا خلاف عقل ہونے  
 کے انجام کار حق تعالیٰ کے جزا و سزا دینے کا کون ظن مانع ہوتا ہے  
 ۔ چونکہ آدمیوں کو بموجب اس قاعدہ کے مسرور یا رنجور کرنا نسبت  
 کسی اور کے ہمارے خیالات طبعی اور وضع کے زیادہ تر مطابق ہے  
 کیونکہ کسی قاعدہ دیگر کے بموجب جزا و سزا دینے جانے کی وجوہات کا  
 سمجھنا ایسی طبیعتوں کو جیسی خالق نے ہماری بنائی ہیں زیادہ تر دشوار  
 ہوتا ہے۔ پس دین کی گواہی زیادہ واضح ہو یا کم مگر اس امید کو جو وہ  
 ہمارے دلوں میں پیدا کرتا ہے کہ نظر کل کے راستباز مسرور اور شریک  
 تکلیف زدہ ہونگے کی طرح خلاف عقل یا قیاسی تصور نہیں کر سکتے۔  
 کیونکہ ہم صرف بمنزلہ امید کے ہے کہ ایک طریقہ سلطنت یعنی اعمال کی جزا  
 اور سزا دینے کا طریقہ جو فی الحال شروع ہوا ہے بموجب ایک خاص  
 قاعدہ کے جاری رہیگا۔ ایسا قاعدہ جو ہکوبادی النظر میں بہ نسبت  
 قواعد دیگر کے خواہی خواہی ضابطہ کے زیادہ تر موافق معلوم ہوتا ہے  
 اور جسکو ہم عدالت قاسمہ کہتے ہیں \*

اور اس بات کو بھی مطلق بے لحاظ چھوڑنا چاہیے کہ اپنے نفس اور اپنے کاروبار کے باقیہذا انتظام کرنے کے طبعی نتائج آسائش و خاطر جمعی و فوائد ظاہر ہوتے ہیں اور تیز مزاجی اور غفلت نہاد اور دانستہ نادانی اپنے ہمراہ چند در چند بے آرامی اور تکالیف لاتی ہیں۔ اور ان سے ضابطہ عالم کی طبیعت کی راستی کے نظائر پائے جاتے ہیں جیسا کہ کون کا جب سے خطرہ میں جاتے ہیں یا اپنے تئیں ضرر پہنچاتے ہیں۔ اونکی بھلائی کے واسطے اور دوسروں کی عبرت کے لیے تادیب کرنا اچھی تعلیم میں داخل ہے۔ اسی صورت میں حق تعالیٰ کا بموجب عام قواعد معینہ کے دنیا پر سلطنت کرنا اور ہر کو اس نظام پر فکر کرنے کی طاقت عطا فرمانا۔ اور اپنے نیک و بد خلق کے نتائج کا دریافت کرنا کسی طرح کی سلطنت اخلاقی پر صاف صاف دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے انتظام سے یہ بات خواہی خواہی نکلتی ہے کہ امتیاز اور غیر امتیاز کی جو نیکی اور بدی کے زمرہ سے ہیں فرد افراد جزا و سزا ضرور ہوگی اور ہوتی ہے \*

سلسلہ ضابطہ عالم کے موافق افعال قبیحہ کی بدرجہ غایت واقعی ہمزاد بجاتی ہے اس نظر سے کہ جامعیت مشارکہ انسانی کی واسطے مضربین۔ اور علاوہ سزا کے جو اسوجہ سے واقعی دیجاتی ہے اون



لوگوں کو جو باعث ارتکاب جرم کے سزاوارسزا کے ہوئے در صورت  
 افشا ہو جانے کے سزا کا خوف و اندیشہ لگا رہتا ہے۔ یہ حالت  
 خوف کی اکثر اوقات خود سزا عظیم ہوتی ہے۔ اور اس کا طبعی  
 خوف و اندیشہ بھی جو ایسے جرائم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے ضابطہ  
 عالم کی اون جرموں کے بخلاف ایک شہادت آشکارہ ہے۔ جماعت مشارک انسانی  
 کے خاص وجود کے واسطے ضرور ہے کہ اون بدیوں کی جو اس کے لئے  
 مضر ہیں یعنی کذب و بے انصافی و بے رحمی کی بنظر ضرر رسانی کے  
 سزا دی جائے۔ اور یہ سزا مثل جماعت مشارک انسانی کے طبعی ہے  
 ۔ اور لہذا یہ ایک قسم کی سلطنت اخلاقی کی نظیر ہے جو بموجب ضابطہ  
 عالم کے مقرر ہوئی اور واقعی جاری ہے۔ اور چونکہ سلسلہ ضابطہ عالم  
 معینہ حق تعالیٰ کے انتظام یا پروردگار کے اہتمام سے ہے اگرچہ  
 وہ بوسیلہ انسانوں کے جاری ہے لہذا تقریر مسطورہ کا حاصل  
 یہ ہے کہ انسان کو اس نے ایسی کیفیت میں رکھا ہے کہ اس کو اپنی  
 روش کا ذمہ دار ہونا ناگزیر ہے اور حق تعالیٰ کی سلطنت میں  
 بلحاظ خاص و عام کے لئے مضر یا کمال فائدہ بخش ہونے کے اکثر  
 اوقات سزا اور گناہ جڑا پاتے ہیں \*  
 اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اکثر اوقات مخالف

یعنی جس طرح  
 شاکت انسانی  
 طبعی ہے اس طرح  
 یہ سزا بھی طبعی  
 ہے

اور ایسے افعال کی جو جماعت مشارکہ انسانی کے واسطے مفید ہیں سزا  
دیجاتی ہے جیسے دین کے واسطے ستائے جانا و مثل آن زبون و  
مضر افعال کی اکثر اوقات جزا ملتی ہے۔ تو اسکا یہ صاف جواب  
ہو سکتا ہے۔ اولاً کہ یہ امر ہرگز ضروری اور اسی وجہ سے طبعی  
بھی نہیں ہے۔ یعنی باعتبار اس معنی کے کہ بسبب ضروری اور  
لہذا طبعی ہونے کے بد و مضر افعال کا سزا دینا لازم آتا ہے۔ ثانیاً  
یہ کہ افعال حمیدہ کی بابت نظر کہ جماعت مشارکہ انسانی کے لئے مفید  
ہیں سزا نہیں دیجاتی۔ اور نہ افعال رذیلہ کی اس نظر سے کہ اس کے  
لئے مضر ہیں جزا ملتی ہے۔ پس یہ بات قائم رہی کہ بد و ن کسے دلیل  
کے جو بدی کی جانب سے مقابلہ میں اس کے پیش کیجائے ضابطہ  
عالم کے بانی نے درحقیقت ہدایت کی ہے کہ افعال رذیلہ کی بیاعت  
ضرر رسانی خاص عام کے سزا دیجائے اور انسان پر اسکی سزا  
دینا اسطرح لازم رکھا ہے جیسا اس نے حفظ زندگی کے لئے ہمو  
استعمال خوراک کی ہدایت کی ہے اور اسکو ناگزیر تھیرایا ہے \*  
سلسلہ ضابطہ عالم میں نیکیوں کو بلحاظ نفس نیکی کے  
واقعی اجر ملتا ہے اور بد و ن کو بلحاظ نفس بدی کے سزا دیجاتی  
ہے۔ اور اس سے ایک نظیر نہ صرف سلطنت کی بلکہ سلطنت اخلاقی

کی جو شروع ہوئی اور قائم ہے پائی جاتی ہے یعنی اخلاقی باعثاً  
 معنی صحیح کے مگر نہ اوس کامل درجہ کے جسکی اسید کرنا دین سکھاتا ہے  
 ۔ اس بات کے صاف صاف سمجھنے کے لئے بالذات افعال میں اور  
 اوس صفات میں جنکو ہم اوسنے منسوب کرتے اور نیک و بد کہتے ہیں  
 تمیز کرنا واجب ہے۔ ہر خواہش طبعی کے التذاذ کے ساتھ حظ باہر  
 ملحق ہے۔ اور مال و متاع کا کسی طرح پر حاصل کرنا وسائل یا اسباب حظ کا حاصل کرنا ہے  
 ۔ پس فعل جس سے کوئی خواہش طبعی متلذذ ہوتی ہے یا مال و متاع  
 دستیاب ہوتا ہے قطع نظر اوسکے نیک یا بد ہونے سے حظ یا  
 فائدہ مہیا کرتا ہے۔ لہذا اس حالت میں حظ یا فائدہ بالذات  
 اوس فعل سے حاصل ہوا نہ اوسکی صفت اخلاقی سے یعنی نہ بنظر موصوف  
 ہونے اوس فعل کے ساتھ نیکی یا بدی کے گو شاید وہ فعل ساتھ نیکی  
 یا بدی کے موصوف ہو۔ پس یہ کہنا کہ ایسے فعل یا طریقہ روش سے  
 ایسا حظ یا فائدہ حاصل ہوا یا ایسی بے آرامی اور تکلیف عائد ہوئی معنا  
 ہے اس کہنے سے کہ فلان فعل یا روش کی نیکی یا بدی کا ایسا نیک یا بد  
 نتیجہ ہوا۔ ایک حالت میں تو ایک فعل نے اپنی صفت اخلاقی سے علیحدہ  
 اپنا اثر پیدا کیا۔ دوسری صورت میں۔ اور ایسے معاملات کے  
 نظر ادرملین گے۔ فعل کی صفت اخلاقی یعنی اوسکی نیکی یا بدی نے

وہ اثر پیدا کیا۔ میں کہتا ہوں کہ نفس نیکی نیکون کی واسطے فوائد عظیمہ  
 مہیا کرتی ہے۔ اور نفس بدی بدون کے واسطے اکثر اوقات کمال بے آرامی  
 اور نیز تکالیف شدیدہ طبعاً عائد کرتی ہے۔ اور تاثرات نیکی اور بدی کی  
 جو طبیعت اور مزاج پر ہوتی ہیں ان کو اس امر کے نظائر میں داخل کرنا چاہیے  
 نفس بدی کے ساتھ کسی نہ کسی طرح کی بے چینی اور اکثر اوقات خوف  
 اور کمال پریشان خاطر طبعاً لگی رہتی ہے۔ وہ باطنی کیفیت جس کو دبا  
 معاملات خفیف کے روزمرہ کی بول چال میں آپ سے بیزار ہونا اور بے  
 معاملات سترگ کے سنجیدہ گفتگو میں تاسف کہتے ہیں ایک بے چینی ہے  
 جو آدمی میں اپنے فعل کی خطا اور خلاف عقل اور ناقص یعنی کم یا زیادہ قبیح  
 ہونے کے خیال سے طبعاً پیدا ہوتی ہے۔ اور ظاہراً یہ کیفیت نسبت اس  
 بے چینی کے دیگر ہے جو نقصان یا زیان کے خیال سے ہوتی ہے۔  
 جب کوئی شخص کسی واقعہ یا ماجرے پر افسوس کرتا ہے تو اکثر اوقات میں  
 اٹھتا ہے کہ یہ نہایت تسلی کی بات ہے کہ اس امر میں میرا قصور نہ تھا یا بے  
 اس کے کہ اس کو اس وقوف کی تکلیف ہوتی ہے کہ یہ نتیجہ اپنے ہی فعل کا  
 ہے۔ اس طرح سے پریشان خاطر طبعی اور خوف جو آدمی پر نقصان پہنچا  
 سے عائد حال ہوتے ہیں اسے اپنی تقصیر کے علم سے پیدا ہوتے ہیں نہ  
 بہت حالات میں پریشان خاطر طبعی اور عوض کے اندیشہ یا انفعال کو

نہوتی۔ بکسل کے اندر رونی طمانیت و آسائش اور انواع طرح کی لذت  
زندگی سے سرور ہونا بے گناہی اور نیکی کے ثمرات طبعیہ ہیں۔ اسی  
زمرہ میں بشتاشی و خاطر جمعی و مسرت کو بھی شامل کرنا چاہئے جو احسان  
و استحا و شفقت کے عمل میں لانے سے حاصل ہوتی ہے \*

میری دانست میں اس مقام پر ایمان لانے والوں  
یادین پر سنجیدہ فکر کرنے والوں کے سزائے آئندہ کے اندیشوں اور  
حیات افضل کی تسکین بخش امیدوں کا ذکر کرنا بیجا نہوگا۔ کیونکہ یہ  
امیدیں اور اندیشے فی الحال دل کی بے چینی اور خوشنودی کا باعث  
ہیں اور اکثر آدمیوں کے دل سے رفع نہیں ہوتیں حتیٰ کہ اون شخصوں  
کے بھی جنہوں نے دین کے اس مطلب پر بتائل تمام غور کیا ہے۔  
اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بے چینی اور خاطر جمعی کس قدر عظیم ہو یا نظر کل  
کے مقدار اوسکا کیا ہو \*

بعد ازاں لحاظ کرنا چاہئے کہ سب راستباز اور  
بھلے آدمی راستبازوں اور نیکوں کی مدد اور شہد یرون سے بے  
کرنے پر مائل ہیں اور کس قدر بلکہ بہت زیادہ ایسا کرتے بھی ہیں اور  
اس عنایت اور بے التفاتی سے فائدہ اور بے آرامی عظیم خواہ نخواہ  
واقع ہوتی ہے۔ اور اگرچہ اکثر آدمی اپنے افعال کے باخلاق ہونے

کم لحاظ کرتے ہیں اور اجتہال ہو سکتا ہے کہ جب کچھ اپنا تعلق نہ ہو تو  
دوسروں کے افعال پر زیادہ تر کم التفات ہوگا۔ تاہم اگر کوئی  
شخص نیک شہور ہو تو ہر نوع اور سکی نیک نامی کے خیال سے اکثر  
لوگ جب قدر اس سے واقف ہونگے یقین ہے کہ بغیر کسی خود غرضی  
کے ستھوڑا بہت اسکی خاطر داری اور خدمت ضرور کریں گے۔ فطرت  
و نیز دیگر فوائد افعال جمیلہ مثل عدل و امانت داری و خیر خواہی عام  
و محبت الوطنی کے طبعی اور زیادہ نہیں تو گاہے واقعی نتائج میں بنظر  
ادب کے موصوف ہونے کے ساتھ صفت نیکی کے بہر حال داخل ہیں  
۔ اور اکثر اوقات بدنامی اور تکالیف ظاہرہ اور گاہے موت بھی نفس  
بدی کے نتائج آشکارا سے ہیں۔ مثلاً علاوہ خوف پریشانی کے  
وہ تنہا جو انسان کو ظلم و تعدی و سبب انصافی سے بے لاریب اور  
انقلابات عظیمہ کا باعث ہوا ہے جو جہان کی تواضع میں بھی مشہور  
معروف ہیں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ آدمی ایذا کو نا واجب سمجھ کر ناراض ہوتے  
ہیں اور نہ صرف نقصان پہنچنے بلکہ امر نا صواب کیے جانے کے خیال  
سے عوض لینے کے درپے ہوتے ہیں۔ اور یہ غضب نہ صرف اپنے  
واسطے بلکہ غیروں کے لیے بھی عمل میں لاتے ہیں۔ پس سب طرح اکثر  
آدمی کب قدر شکر گزار ہوتے ہیں اور نیک خدمتوں کا عوض کیا چاہتے

ہیں نہ صرف اس خیال سے کہ کسی شخص سے اور کو فائدہ پہنچا ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ یہ خدمتیں اسکی نیک نیتی اور لیاقت پر دلالت کرتی ہیں۔ علاوہ ان سب کے دو یا تین خاص باتوں کا ذکر کیا جاتا جسکو بہت لوگ ادنیٰ سمجھیں گے۔ لیکن میری نظر میں کوئی شے ادنیٰ معلوم نہیں ہوتی جس سے ایسے سترگ معاملہ کی دریافت میں کسی قدر بھی مدد پہنچتی ہو کہ آیا ضابطہ عالم میں ایک سلطنت باعتبار اخلاق کے ظاہر قائم اور شروع ہے یا نہیں۔ وے خاص باتیں یہ ہیں۔ اولاً خانہ داری کے انتظام میں جو لاریب طبعی ہے لڑکے وغیرہ اکثر دروغ گوئی و بے انصافی اور بد وضعی کی ہنسی سزا پاتے ہیں اور ان افعال کی جو اونکے برعکس ہیں جزا ملتی ہے اور یہ بوسلیم یا زیادہ مرتبہ کی جزا و سزا کے نفس صداقت اور عدالت اور راست روی میں طبعاً تعلیم دیئے جانے کے نظائر ہیں۔ ثانیاً اگرچہ قوانین ملکی افعال کی باز پرس صرف بلحاظ ضرر خاص عام اور بغیر خیال اونکی زبونی کے کرتے ہیں۔ تاہم چونکہ یہ افعال اخلاق و ذلیلہ سے ہیں پس وہ خیال جو انسان کو اونکی رذیلت کا ہے متفرق طریقوں سے مجرموں کو سزا تک پہنچانے میں بہت مدد و معاون ہوتا ہے۔ ثالثاً جبکہ باعتبار معنی اخلاق کے تقصیر اور گناہ کا مطلقاً نہ ناصاف جانا

یعنی باعتبار  
نیک اور برے  
کی تشخیص

ہوتا ہے۔ تو جرم کی سزا سے معینہ میں فی الجملہ معافی حاصل ہوتی ہے۔ اور گناہ کی زیادتی عضو کی مانع ہوتی ہے۔ یہ صورت اکثر ہوتی ہے نہ ہر حال میں \*

اگر کل پر نظر کیجئے تو علاوہ نیک و بد تاثیرات کے جو نیکی اور بدی سے خود آدمیوں کے دلوں پر ہوتی ہیں کچھ طریقہ دنیا بنفہ نسبت اون نیک و بد اعمال کے دوسروں کی پسندیدہ اور ناپسندیدگی پر موقوف ہے۔ نیک اور بد اعمال کی تمیز۔ قوت اثر کی پیش خبری۔ وضعا ر شخصوں کا عزیز ہونا۔ اور بد وضعوں کا تنفر کیے جانا۔ پاس عزت۔ حیا۔ فکر انتقام۔ حق شناسی۔ اگر بناتہ ان سب پر اور انکی تاثیرات پر لحاظ کیجئے تو نہ صرف ہر روزہ آدمی کی زندگی میں بلکہ اوسکے ہر درجہ و ہر علاقہ و ہر کیفیت عام میں نفس نیکی کے کم یا زیادہ بالطبع منرا و رعنائیت اور نفس بدی کے ناپسند ہونے کے صاف و صریح نظائر حاصل ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا ہم کو طبیعت اخلاقی سے مزین کرنا ہمارے اوسکی سلطنت اخلاقی کے مطیع ہونے کے ثبوت کی دلیل معقول ہو سکتی ہے۔ مگر یہ کہ اوسنے ہمکو ایسی حالت میں رکھا ہے جس میں اس طبیعت کو عمل کرنے کی جگہ ہے اور جس میں وہ ضرورتاً عمل کرتی ہے یعنی انسان کو ایسے عمل کرنے کی تحریک



دیتی ہے جس سے نیکی مورد لطف و جزا اور بدی مورد بے التفاتی و سزا  
 ہو۔ یہ وہی بات نہیں ہے بلکہ اس کی سلطنت اخلاقی کا ایک ثبوت دیگر  
 ہے۔ کیونکہ یہ اس کی نظیر ہے۔ پہلی بات اس امر کا ثبوت ہے کہ حق تعالیٰ  
 انجام کار نیکی کی حمایت اور پستی کرے گا اور دوسری بات اس حمایت اور  
 پستی کی نظیر ہے جو وہ فی الحال کی قدر کرتا ہے۔ \*

اگر مفصلاً تفتیش کیا جائے کہ کیا وجہ ہے کہ نفس  
 نیکی کی اکثر جزا دی جاتی ہے اور نفس بدی کی سزا اور اس قاعدہ  
 کے کبھی معکوس نہیں ہوتا تو معلوم ہوگا کہ یہ بات کی قدر اس طبیعت  
 اخلاقی سے جو حق تعالیٰ نے ہمیں عطا کی ہے نکلتی ہے اور نیز کی قدر  
 اس وجہ سے کہ علاوہ اس طبیعت کے اس نے ہمارے ایک دوسرے کی  
 راحت و رنج پر بہت اختیار بخشا ہے۔ کیونکہ اول تو یہ امر یقینی ہے  
 کہ سلامتی اور خوشی بعض صورتوں میں اور کی قدر نیکو کاری کے  
 نتیجہ لازمہ و موجودہ سے ہیں۔ اور یہ نتیجہ ہماری خلقت جبلی سے  
 بلا تامل نکلتا ہے۔ ہم ایسے بنائے گئے ہیں کہ نفس نیک کرداری سے  
 ہر گز بہر حال چند حالتوں میں خوشنودی حاصل ہوتی ہے اور نفس  
 بد کرداری سے کسی حال میں نہیں۔ اور ثانیاً علاوہ ہماری طبیعت  
 اخلاقی کے بہت صورتوں میں حق تعالیٰ کے ہمارے راحت و رنج

ایک دوسرے کے اختیار میں رکھنے سے نفس بدی کے چند اقسام اور  
نظائر تو خواہی نخواہی قبیح ٹھہریں گے اور آدمی بسبب اس کی ذاتی  
کراہیت کے سزا دینے پر مستعد ہوں گے۔ اور بدکار ہمیشہ رسوائی  
کی تکلیف سے ہرگز نہ بچے گا اور نہ اوس سزا سے جو انسان اوس  
شخص کو واجباً تعزیر سمجھ کر دینے پر آمادہ ہوں گے۔ مگر بدی کی جانب  
سے اسکے مقابلہ میں کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ انسان کی طبیعت میں  
موافق اصطلاح منطقیوں کے کوئی امر نیکی کے منافی نہیں ہے  
۔ کیونکہ نفس امر است اور معقول پر مثل صداقت اور عدالت اور  
محبت کے لحاظ کرنا نیکی عبارت اسی سے ہے۔ اور اس قسم کا انقیاد  
بالطبع کذب اور بے رحمی اور بے انصافی کے ساتھ واقعی شے معدوم  
ہے۔ اگر یہ خیال ہو کہ نفس بدی کی پسندیدگی کی نظیر میں موجود ہیں  
۔ حالانکہ مجھ کو اس امر کا ہونا ہرگز قرین قیاس معلوم نہیں ہوتا لیکن اگر  
فرض کیجئے کہ ایسا ہے۔ تو ظاہراً یہ امر اس قدر قبیح ہے جہاں تک  
کہ کسی قوت کی ضلالت ممکن ہے۔ اس قسم کے ضلالت کی مثالیں  
اگر محال عادی یا صرف خیالی سمجھ کر چھوڑ دیجائیں تو ہماری طبیعت کی  
ساخت اور ہماری حالت سے جیسا ابھی بیان ہوا یہ نتیجہ نکلے گا کہ  
نفس بدی ہرگز مورد لطف نہیں ہو سکتی اور نفس نیکی خواہی نخواہی

بعض صورتوں میں مورد لطف اور کس قدر نفعہ مستور ہوگی۔  
 کیونکہ اس مقام پر اس امر پر اصرار نہیں کیا جاتا ہے کہ نیکی اور بدی  
 میں کس قدر فرق ہے مگر صرف یہ کہ کچھ فرق ہے۔ اگرچہ نفس نیکی اور  
 بدی کے نیک اور بد نتائج ہرگز قلیل نہیں ہیں۔ لیکن اوکھا اس  
 طرح پر کس قدر تمیز کیے جانا ضرور ہے اور یہ امر فی الحقیقت روزِ قرہ  
 کے تجربہ سے معاملات انسانی کی کمال ابتری میں بھی حاصل ہے۔  
 ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ سلسلہ ضابطہ عالم  
 میں راحت و رنج علاوہ آدمیوں کی ذاتی لیاقت یا عدم لیاقت کے  
 بموجب کسی قواعد دیگر کے منقسم معلوم نہیں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے  
 کہ گاہے صرف بطریق تادیب و تعلیم کے منقسم ہوں۔ اور ممکن  
 ہے کہ انتظام دنیا کو قواعد عامہ پر مبنی کرنے کے اور نیز ہماری حجت  
 و رنج کو ایک دوسرے کے اختیار میں جبقدر کہ ہیں رکھنے کے وجوہات  
 معقول و خردمندانہ ہوں جن سے شاید اس قسم کے انقسام مخلوط  
 کا نکلنا ضرور ہو۔ اور جیسا کہ یہ باتیں بطریق اکثر یہ نفس نیکی اور  
 بدی کی جزا و سزا دیئے جانے میں معاونت کرتی ہیں اس طرح وہ  
 اکثر اوقات اس امر کے عکس میں تو نہیں۔ کیونکہ یہ غیر ممکن ہے۔  
 مگر شیروں کے اقبال مند کر سنے اور راستبازوں کو ملول

۱۱  
 سرور ہونا  
 نیکی کا محارہ  
 نہ نفس نیکی  
 نہ صاحب نیکی  
 سرور ہونا

کرتے ہیں۔ اور بدتر ازین بعض افعال کی گورزیلہ ہوں جزا دینے  
 اور دوسروں کی گوجیلہ ہوں سزا دینے میں مدد کرتی ہیں۔  
 لیکن یہ سب باتیں ضابطہ عالم کی شہادت کو جو پروردگار کے  
 اہتمام میں بطریق امتیاز بدی سے نیکی کی ظاہر حمایت کرتی اور ترجیح  
 دیتی ہے رد نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ ہمارا اس طرح پر خلق کیے جانا  
 کہ نفس نیکی اور بدی پر طبقاً التفات اور بے التفاتی کیجاتی ہو اور  
 فرداً فرداً جزا و سزا دیجاتی ہو ضابطہ عالم کے منشا کا ثبوت  
 بدیہی ہے کہ ایسا ہی ہونا چاہیے۔ ورنہ ہماری طبیعت کی خلقت  
 جس سے یہ بات بالذات صریحاً نکلتی ہے بے معنی ہوتی۔ مگر یہ  
 نہیں کہہ سکتے کہ اس وجہ سے کہ افعال جمیلہ گاہے سزا دیئے جاتے  
 ہیں اور افعال قبیحہ جزا پس ضابطہ عالم کا منشا یہی تھا۔ حالانکہ یہ  
 ابتری عظیم مثل اور افعال کے کسی خواہش ذاتی کے وسیلہ سے ہوتی  
 ہے تاہم ممکن ہے اور شک نہیں کہ یہ ابتری ایسی خواہش کے اضلال  
 کے باعث ہوتی ہے جو ہم میں از بس نیک مقاصد دیگر کے لیے رکھی  
 گئی تھی۔ اور حقیقتہً یہ دیگر نیک مقاصد ہر خواہش کے بھی صاف منافی  
 معلوم ہوتے ہیں \*

پس ہمو ایک شہادت کہ فی الحال کس قدر موثر ہے

اوسکی جانب سے جو موجودات میں سب سے بلند و برتر ہے اس امر کی کہ وہ کس فریق سے ہے یا کس کی طرف داری کرتا ہے حاصل ہے۔ یہہ شہادت بدی کے مقابلہ میں نیکی کی جانب داری کا اکیا علان ہے۔ پس جب قدر کہ آدمی نیکی اور صداقت اور عدالت اور انصاف اور محبت اور اوس معاملہ کی حقیقت پر جس میں وہ مشغول ہے ثابت قدم ہے اوسے قدر وہ انتظام الہی کا جانب ار اور اوس کا حمد و معاون ہے۔ اور اس وجہ سے ایسے شخص کو بالطبع ایک پوشیدہ خوشنودی اطمینان اور آئندہ کی امید کامل پیدا ہوتی ہے \*

اور نیکی کے میلان لازم سے امید کو قوی ہوتی ہے اور اگرچہ یہہ میلان فی الحال موثر نہیں ہیں تاہم ضابطہ عالم میں پائے جاتے ہیں اور اس طرح سے اوسکی خلقت خاص میں اجزاء اخلاقیہ کے شامل ہونے کی ایک نظیر حاصل ہوتی ہے۔ نیکی اور بدی میں بداتہ زیادہ اوس سے کہ وہ واقعی پیدا کرتی ہیں نیک اور بد تاثیرات جنکا ابھی ذکر ہوا پیدا کرنے کا میلان موجود ہے۔ مثلاً اگر اکثر اوقات حیلہ بازی کر کے انصاف سے بچ بچاتے ہوتے اور بیاعت آرمیوں کے چال و چلن دریافت نہونے کے بہتیرے جو نیکی کے التفات اور بدی کی بے التفاتی پر مستعد ہیں بسبب علل عارضی

کے باز نہ رکھے جاتے تو نیک اور بد آدمی بنفسہ بہت زیادہ موردِ جزا و سزا ہوتے۔ نیکی اور بدی کا یہ میلان نسبت ہر نفس کے ظاہر ہے۔ مگر شاید خاص کر غور کرنا لازم ہو کہ نیکی کے زیرِ ہدایت ہونے سے طاقت ایک جماعت کی بالطبع مستزاد ہوتی ہے اور طاقت مخالف پر جواؤ سکے زیرِ ہدایت نہیں ہے غالب آنے کا میلان لازم رکھتی ہے جس طرح طاقتِ عقل کے زیرِ اہتمام ہونے سے ترقی کرتی اور قوتِ بہمی پر غالب ہونے کا میلان رکھتی ہے۔ بہتیرے بہائم طاقتِ مین انسان کے مساوی ہیں اور بہتیرے قوی تر۔ اور ممکن ہے کہ کل طاقتِ بہائم کی انسان کی طاقت سے زیادہ ہو۔ مگر عقل نے ہکوا و پر فوق اور غلبہ دیا ہے پس انسان زمین پر لا کلام جمیع حیوانات پر حاکم ہے۔ اور کوئی اس بزرگی کو اتفاقہ نہیں سمجھتا۔ مگر یہ کہ عقل و سکون بذاتہ حاصل کرنے کا میل رکھتی ہے۔ تاہم اس دعویٰ کے معنی اور حقیقت کی نسبت کہ نیکی مین ایسا ہی میلان ہے شاید مشکلات پیش کنجا و نیگی \*

ان مشکلات کے رفع کرنے کے لئے بغور دیکھنا

چاہئے کہ اس معاملہ میں عقل کی جہین اس میلان مفید کے ہونیکا لا کلام اقرار ہے کیا صورت ہے۔ فرض کیجئے کہ دو یا تین شخصوں پر جو بہت

عقل اور تعلیم یافتہ ہیں ایک دیران جنگل میں چند درندہ جانور جو  
 اوسنے شمار میں دسل گونہ ہوں حملہ کریں کیا اونکی عقل اس جنگ غیر  
 میں اونہیں فتح بخشے گی۔ پس طاقت کو عقل کی شریک اور اس کے  
 زیر ہدایت ہو مگر طاقت مخالف پر گویہی کیون نہو غالب آئیں سکتی جب  
 کہ آپس کی مقدار طاقت میں کوئی مناسبت نہو۔ پھر ایک حالت خیالی  
 فرض کیجئے کہ اگر حیوانات ذی عقل و غیر ذی عقل سب صورت ظاہرہ اور وضع میں یکساں  
 ہوتے۔ تو پیشتر اس کے کہ حیوانات ذی عقل کو آپس میں ایک دوسروں کو  
 تمیز کرنے اور اپنے مخالفوں سے جدا ہو کر متفق ہونے کا موقع ملتا ہے یقیناً  
 دوسروں کے برابر ہوتے یا چند صورتوں میں نقصان میں رہتے  
 اگرچہ در صورت اتفاق کے وے از بس غالب ہو سکتے تھے۔ کیونکہ  
 اتفاق کی یہ قدرت ہے کہ دسل آدمی متفق ہو کر وہ کام کر سکتے ہیں کہ  
 دسل ہزار اویسی طاقت اور عقل طبعی کے جنہیں مطلق اتفاق ہوا انجام کو  
 نہیں پہنچا سکتے۔ پس اس حالت میں طاقت یہی وجہ نا اتفاق حیوانات  
 ذی عقل کے عقل کا مقابلہ کر کے کی قدر کامیاب ہو سکتی ہے۔  
 یا فرض کیجئے کہ ایک جماعت آدمیوں کی کسی جزیرہ میں جہاں صرف  
 جنگلی بہائم تھے ہوں وارد ہوئی ایسی جماعت کہ بوسیله قوانین سلطنت  
 و فنون صنعت اور چند برسوں کے تجربہ کے بشر طیکہ اس عرصہ تک

یعنی حیوان  
 غیر ذی عقل  
 کے

قائم رہ سکتے جنگلی بہائم کو مغلوب کرنے اور اپنے تئیں صحیح و سالم  
 محفوظ رکھنے کے واسطے ملتی ہو۔ تاہم ممکن ہے کہ اجتماع اتفاقات  
 سے حیوانات غیر ذی عقل کو ایسا موقع ملے کہ یکبارگی نوز حیوانات  
 ذی عقل پر غالب آویں بلکہ اوں کو بیخ و بن سے نیست و نابود کر دیں۔  
 پس ممکن ہے کہ طاقت بھی پر غالب آنے کے واسطے زمانہ و راز کی  
 اور عقل کے عمل کرنے کے لیے موقع اور محل کی قطعی ضرورت ہو  
 ۔ علاوہ بران بہائم کے ایسے عزائم میں کامیاب ہونے کے بہت  
 سے نظائر موجود ہیں جنکو دے ہرگز اختیار نہ کرتے اگر اوں کی ذاتی  
 بے عقلی اور عنزمنوں کا خطرہ دریافت کرنے کی اور اوں کی قوت غضبی  
 کی شدت اور خطرہ سے متنبہ ہونے کی مانع نہ ہوتی۔ اور اس امر کے  
 بھی نظائر موجود ہیں کہ عقل اور امتیاز حقیقی آدمیوں کے اس  
 کام کے اختیار کرنے کے مانع ہوئی جس میں بعد از ان دریافت ہوا  
 کہ اگر سخت یاری کرتا تو تھوڑے سے کامیاب ہونا ممکن تھا۔ اور ممکن ہے  
 کہ بعض مواقع پر جہالت و نادانی اور کم زوری و اختلاف اپنے فوائد  
 رکھتے ہوں۔ پس حیوانات ذی عقل حیوانات غیر ذی عقل پر خواہ مخواہ  
 فوقیت نہیں رکھتے ہیں اور اگرچہ یہ بات کیسی ہی بعید از قیاس معلوم  
 ہوتی ہو تاہم ظاہر ممکن ہے کہ بعض کڑوں میں حیوانات غیر ذی عقل



غالب ہوں۔ اور اگر حیوانات ذی عقل اپنے اصلی فائدہ کی غلط  
 فہمی و حسد اور غا اور بے انصافی کے باعث جبکائیتجہ آپس کی خشنما کی اور  
 بغض ہوگا باہم مطلق اختلاف و نفاق رکھتے ہوں در وقتیکہ حیوانات  
 غیر ذی عقل آپس میں بالطبع کمال تنفق ہوں یہ صورت اس طرح کی حالت  
 برعکس کے وقوع کی مدد و معاون ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص اسکو  
 برعکس سمجھے گا اسلئے کہ باوجود اسکے کہ غالب نہ آنا ممکن اور غالب ہونے  
 کے واسطے چند کیفیات موافق کا ہونا پڑ ضرورتاً ہم عقل میں طاقت  
 بھی پر غالب آئیگا بالطبع میل موجود ہے ۛ

اس مقام پر ہم کہتے ہیں کہ نیکی جماعت مشارکہ  
 انسانی میں واسطے حصول شرف و بزرگی اور قدرت مستزاد کے  
 ایسا ہی سیلان رکھتی ہے خواہ اس قدرت کو ذریعہ حفظ کا طاقت <sup>لئے</sup> فنا  
 سے یا وسیلہ حصول فوائد دیگر کا تصور کیجئے۔ اور نیکی کے اس میلان  
 کا ظہور اس طرح پر ہے کہ فائدہ عام ہر ایک شریک ملت کے مد نظر ہوا  
 ہر ایک غور و محنت و پیکر و انقیاد نفس پر آمادہ کیا جائے۔ دو وجہ  
 سے۔ ایک بنظر تلاش کہ کونسا طریق زیادہ تر موثر ہوگا۔ دوسرے  
 یہ کہ سب اپنی خدمت مناسب کو براہ حاصل و محفوظ کرنے اور سب طلب  
 کے ادا کریں۔ کہ ایک جماعت فیما بینہم قرار پاوے جس سے کہ اوسکی

تقویت زیادہ ہو۔ اور جبکا ذکر کرنا خاص کر واجب ہے وہ یہ ہے کہ جماعت کی مشارکت بوسیلہ صداقت اور عدالت کے ہو۔ کیونکہ جسطرح صفات موصوفہ یعنی صداقت و عدالت مخصوص زنجیرین انفاقی کی ہیں اوسی طرح شفقت یا خیر خواہی عامہ بغیر ہدایت و ضبط اور ان صفات کے ایک شے نامعلوم ہے \*

فرض کیجئے کہ عالم نا دیدنی اور پروردگار کے معاملات غیبی کی قدر عالم ظاہری کے مشابہ ہیں۔ یا کہ دونوں ملکر نظام واحد و موافق ہے جسکے دونوں حصے یعنی وہ جو ہم دیکھتے ہیں اور وہ جو ہماری نظر سے غائب ہے آپس میں مشابہ ہیں۔ اس صورت پر کل عالم میں طاقت ستار جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اس طاقت پر اکثر غالب آنے کے لئے جو نیکی کے زیر ہدایت نہیں ہے بالضرورت ایسا ہی میلان بالطبع رکھتی ہوگی جیسا کہ عقل ستار کو کل عالم میں طاقت پر بھی پر غالب آنے کا حاصل ہے۔ مگر نیکی کے غالب ہونے یا موافق اپنے میلان کے درحقیقت پھل لانے کے واسطے ویسی ہی کیفیات موافق کا جو عقل کے غلبہ کے لئے لازم ہیں جمع ہونا ضرور ہے۔ چاہئے کہ اس طاقت طبعی میں جو نیکی کے زیر ہدایت ہے اور اس میں جو نہیں ہے مقدار کی گونہ مناسبت ہو۔ اور ضرور ہے کہ ہر طاقت

مکتفی ہو۔ کیونکہ نیکی کی کامل کامیابی مثل عقل کی کامیابی کے طبعاً  
 بتدریج ہوگی۔ گو یا کہ اس میدان آزمائش کے لئے ساحت وسیع اور  
 مواقع اور محال مناسب کی ضرورت ہے کہ جمیع نیک اشخاص متفق ہو کر  
 طاقت ناجائز کا مقابلہ کریں اور اپنی جہد متفق کا ثمرہ حاصل کریں۔  
 امید ہے کہ اس جہان میں بھی نیکوں اور بدوں کے شمار میں ایسا  
 بڑا فرق نہیں ہے کہ نیک ساتھ مکتفی طاقت طبعی کے بشرطیکہ کیفیات  
 اس طاقت کے متفق ہونے کی مانع نہوں بہت زیادہ غالب نہ آسکیں۔  
 کیونکہ بہت کم بلکہ نہایت ادنیٰ طاقت جو نیکی کے زیر ہدایت ہے  
 اس طاقت پر جو نسبت زیادہ تر ہے مگر نیکی کے زیر ہدایت نہیں لگا  
 آویگی۔ ہر حال نیک آدمی منجملہ آؤر وجوہات کے بسبب کما بین فی واقعہ  
 نہ ہونے ایک دوسرے کی وضع کے دنیا پر متفق نہیں ہو سکتے۔ اور سلسلہ  
 معاملات انسانی جب قدر واضح ہے اور وہ حالت حسین فی الحال ہمارا  
 گزر رہے خاص کر کوہی عمر نیکی کے کما حقہ عمل کرنے کی چند اور صورتوں  
 میں مانع ہے۔ وہ میلان طبعی جسکا اوپر بیان ہوا اگرچہ اصلی ہے تاہم  
 حالت موجودہ میں موثر ہونے سے باز رکھا گیا ہے۔ مگر ممکن ہے  
 کہ یہ عوارض حالت آئندہ میں رفع ہو جائیں۔ ہو جب اصطلاح مسیحوں  
 کے نیکی اس دنیا میں حالت رزم میں ہے اور متفرق اتفاقات نامناسب

بارہا اوسکے مغلوب ہونے کی تائید کرتے ہیں۔ مگر ممکن ہے کہ حالت  
 آئندہ میں اسباب اوسکے غالب پڑنے کے زیادہ ہوں اور سراسر  
 غالب آوسے اور چند حالات آئندہ میں جزائی نتیجے کا حفظ اور بچاؤ ہے  
 ۔ اگرچہ اس میں نیا میں نیکی بے قدر ہے اور شاید گناہ و حقیر و مظلوم۔  
 لیکن ممکن ہے کہ عالم سرمدی میں مدت مکفی تک قائم رہنے والے حالات  
 ہوں جو بہر حال نیکی کے عمل کی اور اوسکے نتائج بالطبع کے واقعی ظہور  
 میں آنے کی مکفی گنجائش رکھتے ہوں۔ اگر روح بالطبع لا فانی ہے  
 اور حالت موجودہ ایک ترقی ہے جانب حالت آئندہ کے جیسا کہ  
 طفولیت سن بلوغ کی طرف ہے تو ہو سکتا ہے کہ نیک آدمی نہ صرف  
 آپس میں بلکہ نیز انواع دیگر کے نیک مخلوقات کے ساتھ حالت آئندہ میں  
 طبعاً متفق ہوں۔ کیونکہ نیکی کی قدر و بڑاۓ اوسکے درمیان جو اوس  
 سے مزین اور آپس میں معرفت رکھتے ہیں ایک مبداء اور رشتہ استقامت ہے  
 ۔ ایسا کہ مرد نیک کل عالم کے نیک مخلوقات کی نظروں میں جو اوسکے  
 چال و چلن سے واقف ہو سکتے اور اوسکی زبیت کے کسی حصہ میں  
 کسی طرح پر اوسکی معاونت کر سکتے ہیں خواہ سخاوت و لطف و  
 حفاظت ہوگا۔ علاوہ اسکے اگر فرض کیجئے کہ نیکی کے یہ سب میلان  
 مضمین و بعض از منہ اور حالات بعیدہ میں ایک یا چند انواع مخلوقات کے

خادمانی

نتیجہ تاں غایت  
 بن جائے جس کے  
 کہ بظہور نیکی کے  
 حاصل ہو جائے

درمیان اپنا اثر کامل پیدا کریں اور حق تعالیٰ کی سلطنت عام میں  
 بدکاروں کی انواع میں سے کسی کے دیکھنے میں آوے تو نیکی کی  
 اس تاثیر سعید کا میلان بطریق نمونہ یا باطوار دیگر اونکی اصلاح پر  
 ہوگا جو اصلاح پانے کی لیاقت رکھتے ہیں اور جنہیں نیکی کی قدر و قیمت  
 بحال ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارے خیالات و درباب انتظام پر دروگاہ کے  
 کسی قدر بھی وسیع ہو جاوین جب قدر کہ حال کے انکشاف جدید نے  
 ہماری نظر نسبت عالم مادی کے کشادہ گردی ہے تو اس قسم کے اظہار  
 بعید از عقل اور مبالغانہ معلوم ہووین۔ مگر یہ غرض نہیں ہے کہ اونے  
 عالم کے نظام خاص کا جیسا کہ ہے سبب بیان سمجھا جائے یہ تو بغیر  
 الہام کے واضح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ فرضیات کو اس نظر سے کہ غیر متبر  
 نہیں ہیں حق گردان نہیں سکتے۔ لیکن اونکا ذکر اس نظر سے کیا گیا  
 ہے کہ نیکی کا اپنے لئے خاص بزرگی و فوائد حاصل کرنے سے باز نہ  
 جانا اوسکی ذات خاص پر اونکے حاصل کرنے کے میلان کے  
 خلاف اعتراض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور فرضیات مذکورہ سے  
 یہ بات صاف واضح ہے۔ کیونکہ اونے ظاہر ہے کہ ان عوارض  
 کا لازمی ہونا اس قدر بعید ہے کہ ہم خود باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ  
 حالات آئندہ میں اونکا رفع ہو جانا اور نیکی کو عمل کی گنجائش کامل

عطا ہوئی کیونکہ ممکن ہے۔ اور ان جمیع میلان مفید کو نیکی کے حق میں شہادت الہی تصور کرنا چاہئے۔ مگر اس سے احاطہ تقریر بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ امر یقینی ہے کہ جیسا عالم مادی کی قدرت بحدہ نامحصور معلوم ہوتا ہے پروردگار کا کوئی انتظام بھی اویس قدر وسیع و وسیع ہوگا۔

لیکن اپنی جائے سکونت یعنی کرہ زمین کی طرف ذرا پھر متوجہ ہووین اور بدریہ ایک مثال کے جو اس قدر وسیع و وسیع نہیں ہم نیکی کے اس میلان سعید کو دریافت کریں گے۔ ایک سلطنت یا جماعت مشارکہ انسانی کو جو نیکی میں مکمل اور چند زمانوں سے علی التواتر یوں ہی چلی آئی ہو فرض کیجئے اور اسکے لئے ایک مقام تجویز کیجئے جو سلطنت عالم گیر کے لئے سودمند ہو۔ ایسی ریاست میں فریقین مختلفین کا نام بھی نہ ہوگا مگر خاص معاملات ریاست کے خواہی سخاوت اور ہمیشہ اہل لیاقت کو بخوشنودی تمام تفویض ہونگے اور وے بلا حد آپس میں تقسیم کریں گے۔ ہر ایک کو انہیں سے وہ خدمت متعلق ہوگی جسکی وہ لیاقت خاص رکھتا ہو۔ اور وے جو ذکاوت میں ممتاز نہیں بحفاظت رہیں گے اور صاحب ذکا کے زیر ہدایت نفلت ہونا اپنی عین خوش نصیبی جانیں گے۔ تجاویز مملکت درحقیقت یہ ہوں

یعنی ایک جماعت  
میلان اس کے  
جو سلطنت مملکت  
میں میں  
اسے کا اختار  
کے ہوں

کی اتفاق رائے سے وقوع میں آویں گے۔ اور یہہ تجاویز اور ملکی طاقت متفق سے بعینہ تمیل کی جائیں گی۔ بعض لوگ بطریق افضل مگر کل کسی نہ کسی قدر اقبال مندی عموم کی مدد کرینگے اور اس میں ہر شخص اپنی نیکی کے پھل پاویگا۔ اور چونکہ اس کے درمیان بے انصافی کا خواہ و غاہ ظلم سے نام نہ ہوگا پس مے اپنے ہمایون میں بھی اس سے محفوظ ہونگے۔ کیونکہ اگر عیاری و خود غرضی باطل اور بے انصافی کے اتفاق کو جو ہمیشہ ناچیز و سبک ہیں اور فتنہ اور دغاے اندرونی سے ہرگز خالی نہیں بمقابلہ دانش و خیر خواہی عام و اتحاد و ائق اور امانتدار کے رکھنے اور ہر دو کو ان کی طاقت کی آزمائش کے واسطے زمانہ کتنی دیجئے تو ان کی محض نادانی اور ناتوانی ثابت ہوگی۔ اس پر اس تاثیر عام کو جو ایسی سلطنت کی بطور نمونہ کے روئے زمین پر ہوگی اور اس تعظیم اور تکریم کو جو اس کی کی جائے گی مستزاد کیجئے۔ وہ سلطنت ظاہر اسب سے بزرگتر ہوگی اور کل دنیا بتدریج اس کے تصرف میں بالضرورت آجائیگی نہ بذریعہ ظلم اور تعدی کے بلکہ قدر سے بذریعہ تسخیر کے جسکی حقیقت اور راستی کے سب تقرب ہوں اور قدر سے عرصہ زمانہ میں ممالک دیگر کے خود بخود مطیع ہو جائے اور ایک دوسرے کے بعد حسب ضرورت متواتر اسکی پناہ لینے سے۔ سردار ایسی سلطنت

۱۱  
بہ انصافی  
خود غرضی باطل  
بہ نیتی عیاری

کا ایک شاہ عالمگیر ہو گا باعتبار اس معنی کے جو ہنوز کسی انسان فانی  
 کی نسبت مستعمل نہیں ہوا۔ اور انقلاب ممالک مشرقی کے اسکی نسبت  
 لفظاً صادق آویں گے کہ جمیع ملتیں اور قومیں اور زبانیں اسکی خدمت  
 کریں گی۔ اور اگرچہ ہماری طبیعت بشری کی واقفیت اور کل تواضع انسان  
 سے ظاہر ہے کہ اس دنیا پر ایک طائفہ انسان کا حق تعالیٰ کے خوف  
 اور نیکی کی پیروی عام میں متفق ہو کر ایک جماعت مشارکہ یا سلطنت  
 میں جمع آنا اور ایسی سلطنت کا علی التواتر چند زمانوں تک استعداد  
 متفق اور قائم رہنا بغیر وساطت معجزہ نما کے غیر ممکن ہے۔ تاہم اگر  
 اسکو فرض کیجئے اور مان لیجئے تو اثر ایسا ہی ہو گا جیسا ابھی بیان ہوا  
 ہے۔ پس نظیراً وہ طاقت اور قابلیت عظیم جسکا وعدہ صحیفہ انبیاء میں  
 قوم یہود سے ہوا بدرجہ کثیر اس پیشین گوئی کا جو اس کے حق میں کی گئی  
 کہ جمیع قوم را استباز اور ہمیشہ کے لئے زمین کی وارث ہوگی نتیجہ ہو گا  
 بشرطیکہ جملہ اخیر سے صرف مدت دراز تک جو امور اسکی پختگی کے  
 لئے کفایتی ہو قائم رہنا سمجھیں۔ اس قسم کی پیشین گوئیوں جو متعدد  
 ہیں سلسلہ ضابطہ عالم موجودہ و معلومہ میں تکمیل کو پہنچ نہیں سکتیں  
 لیکن اگر اونکا واقع ہونا فرض کیجئے تو اس صورت میں وہ سلطنت  
 اور فیضیت جسکا وعدہ ہوا بدرجہ کثیر طبعا حاصل ہوگی \*



اب دین کے نظام عام پر لحاظ کیجئے کہ انتظام  
دنیا کا یکسان اور بواحد اور بااخلاق ہے۔ کہ نیکی اور صداقت انجام  
فائدہ میں رہیں گی اور روسے ایک حاکم مطلق کے اہتمام میں فریب  
اور طاقت ناجائز اور نیشہ شرکی دغا بازی اور تعدی پر غالب آوینگی۔  
اور بیانات سطورہ بالا سے ظاہر ہو گا کہ حق تعالیٰ نے ہر کوئی بذریعہ  
عقل کے اس صنعت مرکب کے متفرق حصوں کے رابطہ خاص اور  
اوسکے تکمیل کے میلان کی جو نیکی سے بذاتہ نکلتا ہے دریافت کرنے  
کی لیاقت عطا کی ہے۔ اور اس میلان کو اجزائے اخلاقیہ سے  
جو اشتیاقی سرشت خاص میں داخل ہیں سمجھنا چاہئے۔ اگر کوئی شخص  
ان سب کو سبک اور ادٹے سمجھے تو میری اوس سے یہ درخواست  
ہے کہ اگر یہ سب میلان مفید بدی میں بالذات اور بالطبع ہوتے  
یا نیکی میں بالذات اوسکے برعکس ہوتے تو اوسکی کیا رائے ہوتی تباہ  
غور کرے

نہ  
پہلی اس نیا  
افعال کی نیکی  
اور یہی پچھل  
کریا جاتا ہے

لیکن شاید اعتراض کیا جاوے کہ باوجود نیکی  
کی ان سب تاثیرات اور میلان بالطبع کے ممکن ہے کہ معاملات اسی  
طرز مخلوط پر جیسا کہ اس دنیا میں فی الحال موجود ہیں کل عالم میں جاری  
ہوں اور حالت آئندہ میں بھی جاری رہیں یعنی نیکی کا ہے اقبال مند ہو

اور گاہے سرنگون اور بدی گاہے مقہور و گاہے کامیاب۔  
 اسکا یہ جواب ہے کہ اس باب یا اس مقالہ کا مدعا یہ نہیں ہے کہ حق تعالیٰ  
 کی کامل سلطنت اخلاقی کو جو اس دنیا پر ہے یا دین کی حقیقت کو کما حقہ  
 ثابت کرے بلکہ یہ کہ سلسلہ ضابطہ عالم کے نظام پر اس نظر سے غور  
 کیا جاوے کہ کونسی باتیں جو معلوم ہیں اور اسکے ثبوت مناسب کی تائید  
 کرتی ہیں۔ اور نیز یہ کہ اس مطلب کے لئے تقریر مسطورہ بالاکافی منت  
 بخوبی ثابت ہو جاوے۔ فی الحقیقت راحت اور رنج ہمارے درمیان  
 کس قدر بلکہ بدرجہ کثیر بغیر ظاہر الحاظ آدمیوں کی لیاقت یا عدم لیاقت  
 کے منقسم ہیں۔ اور اگر سلسلہ ضابطہ عالم کی طبیعت میں درباب اس  
 مقدمہ کے کچھ اور ظاہر نہوتا تو سلسلہ ضابطہ عالم کی طبیعت پر اس  
 کی بیم و رجاء کی حالت آئندہ میں مطابق اپنی لیاقت کے سزا و جزا  
 دیئے جائیں گے مبنی نہیں ہو سکتی۔ مگر جاسے غور ہے کہ اس سے یہ  
 بات نکلتی ہے کہ اور صورت میں بھی اسباب ظاہرہ سے اس امر کے  
 خیال کی وجہ نہوتی کہ بنظر کل کے بدی نسبت نیکی کے غالب رہے گی۔  
 پس حالت آئندہ کی مکافات کا ثبوت دلائل متعارفہ پر مبنی رہتا جو  
 میری رائے میں ظاہر الا جواب ہیں۔ اور اگرچہ اون باتوں سے  
 جن پر ابھی اصرار ہو چکا ہے اور نیکی زیادہ تقویت نہوتو بھی دے لا جواب

۷۹  
 مبنی دین  
 متعارفہ

قائم رہتے ہیں مگر ان باتوں سے تو اونکی ازبس تائید ہوتی ہے  
کیونکہ

اولاً جسے ظاہر کرتی ہیں کہ ضابطہ عالم کے بانی کو  
در باب نیکی اور بدی کے عدم تو جہی نہیں ہے۔ اور دوسرے اوکی  
طرف سے ایک کے حق میں اور دوسرے کے برخلاف بمنزکہ شہادت  
قطعی کے ہیں جس سے گریز ممکن نہیں۔ ایسی شہادت کہ بدی کی جانب سے  
اوسکے مقابلہ میں کچھ جوابا کہا نہیں جاسکتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص  
دین کے مناسب ثبوت پر بلا لحاظ کیے صرف سلسلہ ضابطہ عالم کے  
ذریعہ سے دریافت کیا چاہے کہ آیا حالت آئندہ میں راستباز یا بدکار  
کا فائدہ میں رہنا قرین قیاس ہے تو ہرگز شک نہیں کہ اوکی رکے کو  
در باب راستبازوں کے فائدہ میں رہنے کے غلبہ ہوگا۔ پس  
سلسلہ ضابطہ عالم جس پہلو پر کہ او کافی الحال بیان ہوا ہمارے لئے  
دین کے فرائض کا دراصل ایک ثبوت عملی مہیا کرتا ہے \*

ثانیاً جب حق تعالیٰ بموجب دین کی تعلیم کے نفس  
نیکی اور بدی کی جزا و سزا دیگا ایسا کہ ہر شخص بنظر کل کے اپنی لیاقت  
کا عوض پائیگا۔ تو یہ عدالت قاسمہ ثبت اوکے جسکا تجربہ ہوگا اوکے  
انتظام موجودہ سے حاصل ہے بحکم جنس کے نہیں بلکہ صرف بحکم مرتبہ کے

مختلف ہوگی۔ وہ دراصل وہ ہوگی جسکی طرف ہم فی الحال میلان دیکھتے ہیں۔ وہ صرف اس سلطنت اخلاقی کی تکمیل ہوگی جسکے اصول اور ابتدا کا ظہور سلسلہ ضابطہ عالم موجودہ کی فطرت میں لاکلام واضح ہے۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے \*

مثلاً جیسا کہ حق تعالیٰ کی سلطنت طبعی میں ہمارے راحت و رنج کے اوں اقسام و درجات کے تجربہ سے جو کہو فی الحال حاصل ہے اسل میں اور خوف کی بنا وجہ موجودہ پر ہو سکتی ہے کہ حالت آئندہ میں در صورت اس کے اقرار کے ہر دو بدرجہ اعلیٰ و باقسام دیگر ہو میں۔ اسی طرح اسکی سلطنت اخلاقی میں ہمارے اس امر کے تجربہ سے کہ فی الحال کب قدر نیکی اور بدی کی باطور مسطورہ بالا وقتی جزا و سزا دیجاتی ہے اسل میں اور خوف کی بنا کہ حالت آئندہ میں اونکی بدرجہ اعلیٰ جزا و سزا دیجاوے وجہ معقول پر ہو سکتی ہے۔ اس امر کا اقرار ہے کہ صرف اتنا ہی اس خیال کے لئے کہ اونکی وقتی بدرجہ اعلیٰ نہ بدرجہ ادنیٰ جزا و سزا دیجاوے گی مکنتی نہیں ہے۔ مگر تاہم۔ آخر الامرنیکی اور بدی کے نیک اور بد میلان سے ایسا خیال کرنے کی بہت گنجائش ہے۔ کیونکہ یہ میلان ذاتی ہیں اور اشیا کی طبیعت پر مبنی ہیں۔ حالانکہ اونکے

آئندہ حالت

اثر کامل پیدا کرنے کے عوارض بشمار حالتوں میں لازمی نہیں بلکہ صرف عارضی ہیں۔ اس صورت میں ان میلان اور نیکی اور بدی کی واقعی جزا و سزا کا جو اشیا سے بذاتہ سرچا نکلتی ہے حالت آئینہ میں قائم رہنا مثبت اور نیک عوارض اتفاقہ کے قائم رہنے کے زیادہ قوی دلیل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ عوارض قائم نہیں رہتے تو عجزائیں اور سزائیں سلطنت اخلاقی کے کمال کی جانب خواہ نحوہ بڑھتی جاوینگی یعنی نیکی اور بدی کے میلان اپنا اثر کامل پیدا کریں گے۔ لیکن یہ کہ کس وقت یا کہاں یا کس خاص طرح پر یہ ہوگا بغیر الہام کے ہرگز واضح نہیں ہو سکتا \*۔

اگر کل پر لحاظ کیجئے تو حق تعالیٰ کی سلطنت طبعی سے ایک طرح کی سلطنت اخلاقی نکلتی ہے۔ نیکی اور بدی کی بنظر مفید و مضر ہونے بجو جماعت مشارکہ انسانی کے۔ اور نیز نفس نیکی اور بدی کی نظر سے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے۔ پس نظام سلطنت اخلاقیہ کا خیال قیاسی نہیں بلکہ طبعی ہے کیونکہ نظام اور سلسلہ ضابطہ عالم کے معاینہ سے یہ امر ہمارے تصور میں آتا ہے۔ اور اس نظام کا اجر و نفاذ مذکورہ میں واقعی شروع ہے۔ اور ان باتوں کو نیکی کے حق میں اور بدی کے برخلاف

ضابطہ عالم کے بانی کی شہادت تصور کرنا چاہئے۔ یہ باتیں حالت  
 آئندہ میں اور نئے جزا و سزا دیئے جانے کے خیال کو اعتبار بخشی  
 ہیں اور نیز اس اسید اور خوف کی وجہ ہوتی ہیں کہ نسبت یہاں کے  
 وے بہ اسراج اعلیٰ جزا و سزا دیئے جاوین۔ اور جب قدر کہ یہ باتیں  
 قرار پاتی ہیں اوسی قدر دین کے اثبات کی دلیل جو سلسلہ ضابطہ عالم  
 کی طبیعت پر مبنی ہے اس بات پر غور کرنے سے ترقی پاتی ہے کہ بقا  
 زمانہ حال کے اس نظام اخلاقیہ کے کمال کی جانب بہت زیادہ ترقی  
 کرنے کے طبعی میلان موجود ہیں اور اس کے عوارض بے انتہا  
 حالتوں میں صرف عارضی ہیں۔ پس نسبت معائنہ حال کے ایک  
 کامل تر نظام سلطنت اخلاقی کا خیال اختراعی نہیں بلکہ طبعی ہے کیونکہ  
 نیکی اور بدی کے میلان ذاتی ہمارے تصورات کو اسکی طرف جمع  
 کرتے ہیں۔ اور ان میلان کو ضابطہ عالم کے بانی کی طرف سے  
 نسبت زمانہ حال کے نیکی و بدی کی زیادہ تر جزا و سزا ہونے کی  
 آگاہی اور کنائیۃ وعدے و تنخاویف سمجھنا چاہئے۔ اور واقعی ہر میلان  
 طبعی سے جو جاری رہنے والا ہے مگر صرف علل اتفاقیہ اس کے اثر کمال  
 پیدا کرنے کے مانع ہیں یہہ ظن حاصل ہوتا ہے کہ اس قسم کا میلان  
 کسی نہ کسی وقت اپنا اثر کمال پیدا کرے گا۔ اور یہہ ظن بقدر اس

سیلان کے زمانہ جاری رہنے کے زیادہ یا کم قومی ہوگا۔ اور ان  
 جمیع باتوں سے ایک نطن واقعی پیدا ہوتا ہے کہ نظام سلطنت خلافت  
 جو ضابطہ عالم میں قائم ہے حالت آئندہ میں کامل ہونے کی جانب  
 جاری رہیگا اور نیز یہ نطن کہ وہ مطلقاً کامل ہو جائیگا۔ مگر ان جمیع  
 باتوں سے اور خیال اس طبیعت اخلاقی کے جو حق تعالیٰ نے  
 ہم کو عطا کی ہے ایک ثبوت عملی پیدا ہوتا ہے کہ وہ ضرور کامل ہوگا۔  
 یہ ثبوت حقیقی ہے۔ لہذا اس ثبوت سے جو افعال کی لیاقت اور  
 عدم لیاقت کی نسبت ازلی اور غیر واجب التبدیل سے برآمد ہوتا ہے  
 متفرق ہے \*

یعنی نظام  
 سلطنت و خلافت

## باہم سلام

حالت آزمائش کے بیان میں جو امتحان و  
 مشکلات و خطرات پر دلالت کرتی ہے  
 دین کی یہ عام تعلیم کہ ہماری زندگی موجودہ زندگی  
 آئندہ کے واسطے ایک حالت آزمائش ہے بعض وجوہات مخصوص و  
 متفرق پر مشتمل ہے۔ لیکن اس کے اول اور عام معنی یہ معلوم ہوتے

ہیں کہ ہمارا آئندہ کا نفع اور نقصان فی الحال موقوف ہماری ذات  
خاص پر ہے۔ کہ یہاں نیک و بد رفتار کے لئے جنکی حق تعالیٰ  
حالت آئندہ میں جزا اور سزا دیگا محال اور مواقع ہتیا ہیں۔  
اور بدی پر اغوا کرنے کے اسباب اور نیکی کی طرف راغب کرنے  
کے وجوہات نیز موجود ہیں۔ اور یہ عنقریب بمنزلہ اس کہنے کے ہے  
کہ ہم حق تعالیٰ کے انتظام اخلاقی کے ماتحت ہیں اور ہکو اپنے  
اعمال کا حساب اوسے دینا ہے۔ کیونکہ حساب آئندہ اور عام عدل  
راست کا خیال خطا پر اغوا کرنے کے کس طرح کے اسباب پر دلالت  
کرتا ہے ورنہ خطا کا ارتکاب ہی ممکن نہوتا اور نہ عدالت اور امتیاز  
کو جگہ ہوتی۔ مگر البتہ یہ فرق ہے کہ لفظ آزمائش سے خطا پر غلبہ  
کرنے کے اسباب یا راہ صواب پر یکساں مستقل رہنے کی مشکلات  
اور بسبب ایسے اسباب اغوا کے ناکامی کے خطرات بہ نسبت الفاظ  
سلطنت اخلاقی کے خاص کر اور صاف صاف مترشح ہیں۔ پس  
حالت آزمائش پر جس سے امتحان اور مشکلات اور خطرات بالخصوص  
نکلنے ہیں خاصۃً غور کرنا واجب اور لازم ہے۔

اور جیسا حق تعالیٰ کی سلطنت اخلاقی سے جسکی  
تعلیم دین کرتا ہے وہ بات نکلتی ہے کہ بنظر عالم آئندہ کے ہم حالت آزمائش



مین ہیں۔ اس طرح سے حق تعالیٰ کی سلطنت طبعی سے جسکے ہم  
 ماتحت ہیں باعتبار اوسے معنی کے یہ مترشح ہے کہ ہم بلحاظ عالم موجود  
 کے حالت آزمائش میں ہیں۔ سلطنت طبعی بوسیله جزا و سزا کے جب قدر  
 آزمائش طبعی پر دلالت کرتی ہے اوسے قدر سلطنت اخلاقی آزمائش اخلاقی پر دلالت ہے  
 ۔ حق تعالیٰ کا بعض افعال سے جسکے کرنے یا نہ کرنے کے ہم مختار  
 ہیں خوشی اور بعض سے تکلیف ملتی کرنا اور نہ کرنا اس تعیین کی پیش  
 خبری دینا اس مقام پر سلطنت طبعی عبارت اسی سے ہے۔ اس سے  
 یہ بات بالضرورت نکلتی ہے کہ اوسنے ہماری خوشی اور تکلیف یا نفع  
 اور نقصان کو کس قدر ہمارے اوپر موقوف رکھا ہے۔ اور جس قدر  
 کہ آدمی کسی طرح کے فعل کے ارتکاب پر اغوا کیے جاتے ہیں جس سے  
 غالباً دنیوی بے آرامی اور بے قراری بہ نسبت خاطر جمعی کے زیادہ  
 عائد ہوا اوسے قدر اونکا دنیوی فائدہ اونکی ذات خاص سے معضل  
 خطر میں ہوتا ہے یا دوسے اوسکی نسبت حالت آزمائش میں ہوتے  
 ہیں۔ قابل لحاظ ہے کہ لوگ اکثر اوقات غیروں کو اور نیز اپنے  
 دنیوی کاروبار کی بد انتظامی کی نسبت الزام دیتے ہیں اور ہم دیکھتے  
 ہیں کہ بہتیرے اپنے لیے جیسی چاہتے کوشش کرنے میں قاصر ہیں  
 اور اوس طبعی خوشی کو جو زندگی موجودہ میں دے حاصل کر سکتے

تھے ہاتھ سے کھوٹے ہیں شاید کہ اسل مرکاز زیادہ یا کم ہر شخص  
 مرکب ہوتا ہے۔ مگر بہتیرے نہ بوجہ عدم لیاقت خیر جاننے اور  
 اپنے واسطے عمل خیر کرنے کے جس سے یہاں اصلاً غرض نہیں ہے  
 لیکن اپنے خاص قصور سے اپنے تئیں کمال بے آرامی اور اشتد  
 اذیت و خواری میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور ان باتوں سے دنیوی  
 فائدہ یا خوشی کی نسبت اغوا کیے جانے اور کم یا زیادہ ناکام ہونیکا  
 خطرہ بالضرورت نکلتا ہے۔ ہر ایک شخص بغیر لحاظ دین کے اوں خطرات  
 کا جو نوجوانوں کے دنیوی کاروبار شروع کرنے پر متعرض حال  
 ہوتے ہیں ذکر کرتا ہے۔ اور یہ خطرات نہ محض نادانی اور اتفاقات  
 ناگزیر سے بلکہ وجوہات دیگر سے عائد ہوتے ہیں۔ اور کل نہیں تو  
 بعض طریقہ بدی پر جو آدمیوں کے دنیوی فائدہ اور بھلائی کے  
 خلاف ہے اغوا کیے جانا حال اور آئندہ کے فائدہ کے ترک کرنے  
 پر بھی اغوا کیے جانا ہے۔ پس اپنی طبعی یا دنیوی حیثیت میں ہم باعتبار  
 مشکلات اور خطرات کے حالت آزمائش میں ہیں جو ہمارے اخلاقی اور  
 دینی آزمائش کے مشابہ ہے \*

امرد کو رادس شخص پر زیادہ تر روشن ہوگا  
 جو اس بات کو قابل غور تصور کر کے با احتیاط تمام فکر کرے گا کہ ہماری

آزمائش ہر دو حالتوں میں کن باتوں پر مشتمل ہے اور لحاظ کریگا  
 کہ انسان اس آزمائش میں کس طرح عمل کرتے ہیں \*  
 اور وہ شے جس پر ہر دو حالتوں میں ہماری آزمائش  
 مشتمل ہے ہماری کیفیات ظاہرہ یا طبیعت سے ضرور قدرے متعلق  
 ہوگی۔ کیونکہ ایک صورت میں تو آدمی ناگہانی سے خطا کاری کے  
 مرتکب ہو سکتے ہیں یا کسی شاذ و نادر اسباب ظاہری سے مغلوب  
 ہوتے ہیں ورنہ وہ اپنے طریقہ امتیاز اور نیکی پر ثابت قدم رہتے  
 ۔ ان صورتوں میں ہر شخص اور آدمیوں کی بدچلنی کا ذکر کرنے میں  
 انکو خاص کیفیات ظاہرہ سے منسوب کرے گا۔ اور در صورت دیگر  
 یعنی آدمیوں کے بدی اور کسی قسم کی نادانی کے عادی ہو جانے  
 کے یا غلبہ کسی خاص غلبہ نفس کے وے موقع تلاش کریں گے اور دانش  
 اور نیکی کا نقصان اٹھا کر ان باتوں میں اپنے التذاذ نفس کے لیے  
 گویا عہد بھٹکتے پھرینگے۔ اس حالت میں ہر شخص و نیکی گرا ہی کو ظاہری  
 اسباب اغوا سے نہیں بلکہ اس قسم کی عادات و خواہش ہائے نفسانہ  
 سے منسوب کرے گا۔ اور صورت اخیر کی حقیقت یہ ہے کہ جس طرح  
 دواعی نفوس خاص کو مبداء نیکی اور دینداری سے موافقت نہیں  
 ہے اسی طرح انکو امتیاز یا محبت نفس سے کہ بقدر اعتدال چوس

ہمارا دنیوی فائدہ مقصود ہے موافقت نہیں ہے۔ بلکہ اکثر اوقات  
 ہر دوسے مخالف راہوں کی طرف کھینچتے ہیں۔ پس اس قسم کی خاص  
 خواہش ہمارے نفسانیہ بلحاظ ہمارے دنیوی فائدہ کے بے امتیازی  
 کے ارتکاب پر اوسقدر اغوا کرنے والی ہیں جیسا کہ فعل زبون کے  
 ارتکاب پر۔ مگر جبکہ ہم کہتے ہیں کہ آدمی اغوا کی کیفیات ظاہرہ سے گمراہ  
 ہو گئے تو خواہ مخواہ سمجھا جاتا ہے کہ اونکی طبیعت میں کوئی ایسی شے  
 ہے جسکے باعث وہ کیفیات موجب اغوا کی ہوئیں یا جسکے سبب وہ  
 اونشے اثر پذیر ہوئے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ اونکو خواہش  
 نفسانیہ نے گمراہ کیا تو مواقع اور کیفیات اور اشیا کا ہونا جن سے  
 اون خواہشوں نے حرکت پائی اور جسکے وسیلہ اونکا تلبذ حاصل  
 ہوا ہمیشہ لازم سمجھا جاتا ہے۔ اور اس لئے اسباب اغوا خواہ ظاہر  
 ہوں خواہ باطنی آپس میں موافق ہیں اور ایک دوسرے پر دلالت کرتے  
 ہیں۔ جبکہ چند اشیاے ظاہرہ جو خواہش ہوانیہ و خواہش ہمارے  
 نفسانیہ اور میلان نفس کے مطمح نظر ہیں حواس کے پیش نظر ہوں  
 یا دل میں گزر کے اپنی حسب طبیعت تاثیر پیدا کی۔ نہ صرف اہل رو  
 میں کہ بامتیاز اور طریقہ جائز کے اونشے تلبذ اوٹھا سکتے ہیں بلکہ  
 اونہیں بھی جہان اسطور پر ممکن نہیں مگر از روئے بے امتیازی اور

۱۲  
 یعنی دنیوی فائدہ  
 سے مخالفت راہوں  
 کی طرف کھینچتے  
 ہیں

پس کاری کے ممکن ہے۔ اس حالت میں وسے دیدہ و دانستہ  
 حال و آئندہ کے فائدہ یا بہبودی کے کھونٹے کے معرض خطر میں  
 یکساں ہوتے ہیں اور دونوں کی حفاظت کے لئے نفس کشی کی یکساں  
 ضرورت ہوتی ہے یعنی بباعث او بخین خواہشہائے نفسانیہ کے  
 جو او بخین و سیلون سے حرکت میں آئیں ہم دونوں کی مثبت حالت  
 آزمائش میں یکساں ہیں۔ اس صورت میں انسانوں کا دنیوی فائدہ  
 ان کی ذات خاص پر موقوف ہے اور اس کے حاصل کرنے کی واسطہ  
 با امتیاز چلنا پر ضرور۔ خواہشہائے نفسانیہ کا خواہ غیروں کی روش  
 کے معائنہ یا کسی اور کیفیت ظاہرہ کی وجہ سے کسی اشیائے خاص کی  
 طرف اوقات اور مراتب خاص میں بافراط شغل ہونا ایسا کہ انوکھا ہونا  
 مقتضائے امتیاز دنیوی سے بعید ہو۔ یہ ایسے اسباب اغوا ہیں کہ  
 ان سے خطرہ متصور اور اکثر اوقات دنیا کی بہبودی عظیم کو فائدہ  
 قلیل کے واسطے ترک کرنے پر بکامیابی تمام آمادہ کرتے ہیں یعنی  
 اوس شے کو جس سے نظر کل کے ہمارا دنیوی فائدہ متصور ہے  
 ابتداءً بالفعل کیواسطے چھوڑ دیتے ہیں۔ بیان مطورہ بنظر اس  
 دنیا کے ہماری حالت آزمائش کا بیان ہے۔ اب بجائے دنیوی  
 کے لفظ آئندہ کو اور بجائے امتیاز کے لفظ نیکی کو مندرج کیجئے

چونکہ یہ دونوں حالتیں آپس میں از بس مشابہ ہیں پس یہی بیان  
ہماری حالت آزمائش دینی کا فائدہ بخوبی دیگا \*

اگر اپنی ہر دو حالتوں کی آزمائش کے یکساں پیکھنیا  
کر کے ہم کچھ زیادہ غور کریں کہ انسان اوس آزمائش میں کس طرح  
عمل کرتے ہیں تو واضح ہو گا کہ بعض لوگ اوس سے ایسے بیخبر ہیں  
کہ زمانہ حال سے آگے اونکی نظر نہیں پڑتی۔ وے حال کی لذتوں  
میں ایسے مبتلا ہیں کہ گویا نتائج کا خیال ہی دل میں نہیں آتا اور نہ  
اس زندگی کے آئندہ آرام اور بہتری پر اور نہ زندگی دیگر کی حمت  
پر کچھ التفات ہے۔ بعض ہواے نفس کے غلبہ سے دین اور دنیا  
دونوں کے معاملات میں مغالطہ میں ہیں اور آنکھوں پر گویا پردہ  
پڑا ہے۔ اور بعض ہیں کہ جنھوں نے دھوکھا نہیں کھایا مگر باوجود  
عقل سلیم اور نیز ضعیف ارادوں نیکی کے اوسی قسم کی خواہش ہوا  
نفسانی سے گویا کھینچے چلے جاتے ہیں۔ اور ایسے آدمی ہیں اور انکا  
شمار ہرگز قلیل نہیں جو بے حیائی سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس  
زندگی میں فائدہ کو نہیں بلکہ صرف اپنی خواہش اور حظ نفس کو نظر  
رکھتے ہیں۔ اور مے ہر شے کا جو عقل سلیم کے موافق ہے ظاہر تھا  
کہ بے اعتدالی قبیح کی راہ میں دیدہ و دانستہ اور بغیر تائب

اور ساتھ قلیل اندیشہ کے کہ وہ اونکی دنیوی تباہی کا موجب ہوگی  
 قدم مارتے ہیں۔ اور بعض وغینہ سے باوجود حیاتِ آئندہ میں  
 خوفِ نتائج بدکاری ہونے کے ایسا کرتے ہیں۔ حاصلِ کلام اون  
 مرتبہ گفتگو کا یہ ہے کہ بشر ہر دم نہ صرف عمداً جائز الخطا ہیں بلکہ ہم  
 دیکھتے ہیں کہ بلحاظ اونکے دنیوی اور نیز دینی فائدہ کے یہ صورت  
 واقعی ظہور میں آتی ہے \*

پس ہماری شکلات و خطرات یا آزمائشیں کیا  
 دنیوی کیا دینی از انجا کہ مے ایک ہی قسم کی وجوہات سے مستخرج  
 ہوتی ہیں اور آدمیوں کے چال و چلن پر اونکا اثر بھی یکساں ہوتا  
 ہے ظاہرِ مشابہ اور ایک ہی قسم کی ہیں \*

علاوہ بران جیسا کہ ہماری دینی حالتِ آزمائش  
 میں ناکامی کے شکلات و خطرات غیروں کی بدچلنی سے از بس تیز  
 ہو جاتے ہیں اور ایسا خیال ہوتا ہے کہ گویا سراسر اونھیں کی  
 بدچلنی سے اور ایسی تعلیم سے جو باعتبار اخلاق کے ناقص یا گاہ  
 مطلقاً زبون ہے۔ عام نمونہ بدی سے۔ بددیانتی کے طریقوں  
 سے جو ہر قسم کے کاروبار میں رائج ہیں۔ اور اکثر اطرافِ دنیا  
 میں دین کے فاسد ہو جانے اور ضلالت کے آجانے سے جو آدمی

کی بدی کو ترقی دیتے ہیں وقوع میں آتے ہیں۔ اسی صورت سے  
 حال کے فائدہ کی نسبت بامتیاز چلنے کی مشکلات اور اس کے حصول  
 کی پیروی سے برگشتہ ہو جانے کے خطرات ناقص تعلیم ہے۔ اور  
 بعد سن تمیز کو پونچھنے کے لوگوں کی جن سے ہم سروکار رکھتے ہیں  
 بے اعتدالی اور بے پروائی سے۔ اور غلط خیالات سے جو اکثر ہوا  
 رائے عوام کے دنیوی راحت کی نسبت رائج ہیں کہ کن چیزوں پر  
 وہ مشتمل ہے از بس مستزاد ہو جاتے ہیں۔ اور لوگ اپنے دنیوی  
 کاروبار میں اپنی غفلت اور نادانی اور نیز بد رفتاری سے اپنے  
 نئی تکالیف میں مبتلا کرتے ہیں۔ اور نفس پروری کی عادات سے  
 تکالیف اٹھانے کی طاقت کم ہو جاتی ہے۔ اور متواتر بد اسلوبی  
 سے معاملات اس قدر برتر ہو جاتے ہیں کہ ان کو کچھ خبر نہیں رہتی کہ کس  
 مقام پر ہیں اور راہ رفتار کی اکثر ایسی پیچیدہ اور مشتوش ہو جاتی  
 ہے کہ اس کا معلوم کرنا مشکل پڑتا ہے حتیٰ کہ تمیز نہیں ہوتی کہ کون سا  
 حصہ تمیز یا اخلاق سے متعلق ہے۔ مثلاً عالم شباب کی بد رفتاری  
 صرف باعتبار حالت دنیوی اور بغیر لحاظ دین کے انواع طریقوں  
 سے عالم سن تمیز میں راست روی کی مشکلات کو مستزاد کرتی ہے  
 یعنی اس دنیا کی آزمائش کی نسبت بہکو معرض نقصان میں آتی ہے



ہم خلق اللہ کے ایک ادنیٰ حصہ سے ہیں اور ہمارے حالت دولت میں ہونے کے ذاتی آثار موجود ہیں۔ اور ہم درحقیقت ایسی حالت میں ہیں جو کسی طرح پر بلحاظ حالت طبعی یا اخلاقی کے ہمارے حال یا آئندہ کے فائدہ کی حفاظت کے لیے کمال مفید یا لائق پسند کے معلوم نہیں ہوتی۔ مگر اس حالت سے باوجود ذلیل اور پُر افکار اور بے ثبات ہونے کے کوئی وجہ معقول نہ مل سکتی کی پائی نہیں جاتی۔ کیونکہ جیسا کہ آدمی اپنے دنیوی معاملات کا سر انجام باستیاں کر سکتے ہیں اور اس صورت سے بوسیدہ قلیل درجہ کی ہوشیاری کے اس دنیا میں اپنے ایام اوسط کے آرام اور اطمینان میں بسر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح معاملات دینی میں اوستیاد رطلب کیا گیا جس کے تعمیل کی بے بخوبی قدرت رکھتے ہیں اور اگر وہ اوستیاد تباہل کریں تو وہ اپنے فائدہ پر نظر رکھنے میں قاصر ہیں۔ اور آدمیوں پر صرف اس قدر بار رکھنا جس کے بے بخوبی اوستیاد نے کے لائق ہیں غلام عدالت نہیں سمجھا جاتا ہے بشرطیکہ صاحب اختیار سے کیا جاوے۔ اور جیسا کہ ہکو در باب نہ عطا ہونے اور تھوڑے مفید کے جن سے مخلوقات کے دیگر انواع مزین ہیں ضابطہ عالم کے بانی کی شکایت کی کوئی وجہ نہیں اسی طرح معاملہ مذکور میں بھی نہیں ہے۔

مگر جنہاں مر کا اس مقام پر اصرار کیا جاتا ہے وہ  
یہ ہے کہ ہمارے جس حالت آزمائش میں ہونے کی دین تعلیم کرتا ہے  
وہ اس وجہ سے قابل اعتبار ٹھہرتی ہے کہ اس عام طریقہ پر زندگی  
کے جو ہماری مثبت دیگر معاملات میں جبکہ ہم علم رکھتے ہیں مرعی ہے  
سراسر موافق اور یکساں ہے۔ البتہ اگر انسان باعتبار حالت طبعی اور  
صرف اس دنیا کے باشندے ہونے کے وقت تولد سے مرگ  
تک بغیر تردد اور فکر کیے اپنے تئیں ایک مستقل حالت حفاظت اور  
میں پاتے یا اگر بسبب غفلت یا ہوا سے نفسانی کی نادانی۔ بد نمونہ  
غیروں کی دغا بازی۔ یا اشیاء کی فریب دینے والی صورت ظاہری کے  
بے آرامی اور تکالیف میں پڑنے کا خطرہ نہوتا۔ اگر ہماری حالت طبعی  
ایسی ہوتی تو حقیقت دین کے خلاف کسی قدر ظن کو جگہ ہوتی۔ اور  
یہ بات عجیب معلوم ہوتی کہ وہ ہمارے آئندہ کے فائدہ کو جو بزرگ  
ہے بذات خود محفوظ ظاہر نہیں کرتا بلکہ ہمارے چال و چلن پر موقوف  
رکھتا ہے اور اس کے حاصل کرنے کے واسطے جمعیت حواس اور  
انضیا و نفس کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ کلام ہو سکتا ہے۔ جیسی ہمارے  
حالت آپ ایک صورت میں بتلاتے ہیں ہم تجربہ سے اپنی کیفیت  
مشابہ اس کے حالت دیگر میں مطلق نہیں پاتے ہیں۔ ہمارے حال کے

جمیع فوائد بغیر ہمارے تردد کے ہمو حاصل ہیں۔ پس اگر ہمارا کوئی  
 آئندہ کا فائدہ ہے تو اسکی صورت بھی ایسی ہی کیون نہو۔ مگر چونکہ  
 برعکس اس دنیا میں کسی قدر باشعور و امتیاز عمل کرنے اور ہمارے  
 بسر لے جانے اور بحالت اوسط اوہیں قبول کیئے جانے کے لئے  
 فکر اور غور کی اور بہتر سے اشیاء پسندیدہ سے عدا نفس کشی عمل  
 میں لانے کی اور ایسی رفتار اختیار کرنے کی جو ہمیشہ مرغوب بطبع نہیں  
 مطلقاً ضرورت ہے۔ تو اس صورت میں فائدہ اعلیٰ کے حاصل کرنے  
 کی نسبت نفس کشی اور احتیاط کی ضرورت کے جمیع طنون مخالف  
 رفع ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمکو تجربہ حاصل نہوتا تو شاید اس ملحق کی  
 تقریر پر اصرار ہو سکتا تھا کہ ممکن نہیں کہ ایک ذات نامتناہی نے  
 ہمو کسی طرح کے معرض خوف و خطر میں رکھا ہو حالانکہ ہر شے جو ہمارے  
 فہم میں خوف و خطر کی ہے اور جسکا انجام غلطی و ابتری و خواری ہوگا  
 فی الحال اس کے علم میں یقیناً موجود ہے۔ اور فی الحقیقت اس بات کا  
 دریافت کرنا کہ ہم سے ضعیف مخلوقات پر کی طرح کے خوف و خطر کیوں  
 رکھے گئے ہیں فہم کی رسائی کے لئے واقعی ایک دقیقہ سخت دشوار ہے  
 اور ایسا ہی رہیگا جب تک کہ ہم کل حقیقت سے یا بہر حال اب کی نسبت  
 زیادہ تردد واقف نہ ہو جاویں۔ مگر عادت عالم کی طبیعت اور پہچان ابلی

کے قائم ہے۔ ہماری راحت و سنج ہمارے اطوار کو تقویٰ میں کیے گئے اور اوس پر موقوف ہیں۔ کس قدر بلکہ بہت سے معاملات میں اکثر فعل یا انفعال ہمارے اوپر چھوڑے گئے ہیں۔ اور جمیع انواع کی تکالیف زندگی جو لوگ اپنے اوپر غفلت اور نادانی سے عائد کرتے ہیں جس سے بوسیہ احتیاط مناسب کے بچنا ممکن تھا اس امر کے نظائر ہیں۔ اور یہ تکالیف قبل از وقوع مثل اونکی رفتار کے عارضی اور غیر مقرر ہیں اور اوس کے طریقہ رفتار پر موقوف ہیں \*

تقریر مسطورہ بالا اون اعتراضات کے جواب میں ہے جو حالت آزمائش کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف پیش کیے جاتے ہیں اور یہہ آزمائش حق تعالیٰ کی سلطنت اخلاقی میں اسباب اغوا کی موجودگی پر اور ہمارے فائدہ عام میں ناکام ہونے کے اصل خطرہ پر اشارہ کرتی ہے۔ اور تقریر مذکورہ سے یہہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ہمارے اوپر بلحاظ ایسی حیثیت اور ایسے فائدہ کے غور کیا جائے تو اس حیثیت پر در صورت اپنی خدمت مناسب اور نکرانے کے عام تشبیہ طریقہ پر دروگاری سے نسبت اوس فائدہ کے کم یا زیادہ علی قدر مراتب ناکامیاب ہونے کا خطرہ ضرور بچلے گا۔ کیونکہ ہمارا ایک حال کا فائدہ ہے جبکہ حق تعالیٰ کے

یعنی ہمارا اس جگہ کیا کام ہے۔ پس مدعاے ظاہری ہمارے ایسی حالت میں جو اس قدر تکالیف و خطرات و مشکلات سے معمور ہے پیدا کیے جانے کا یہ ہے کہ ہم تقویٰ و نیکو کاری میں ترقی کریں جن چیزوں کی حالت آئندہ کے لیے جو حالت حفاظت اور راحت کی ہوگی ضرورت ہے +

اس عالم میں شروع زندگی کو اس نظر سے دیکھئے کہ سن تمیز کے لیے حالت تربیت ہے تو ہمارے حال کی آزمائش کا آئندہ کی آزمائش سے مشابہ ہونا بادی النظر میں واضح ہو جاتا ہے۔ اول ہماری حالت دنیوی سے وہ تعلق رکھتی ہے جو ثانی ہماری حالت دینی سے رکھتی ہے۔ مگر بعض باتوں سے جو دونوں میں پائی جاتی ہیں اور ہر دو پر فرداً فرداً غور کرنے سے اونکی مشابہت کی وسعت اور طاقت صاف صاف ظاہر ہو جائیگی۔ اور وہ اعتبار جو اس وجہ سے اور نیز بذات خود نکلتا ہے کہ زندگی موجودہ کا مدعا یہ ہے کہ زندگی آئندہ کے لیے حالت تعلیم ہو واضح ہو جائیگا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر نوع کے مخلوقات کسی خاص طرح کی زندگی کے لیے تجویز کیے گئے ہیں جس کے لیے طبیعت اور لیاقتیں اور مزاج اور اوصاف واسطے ہر نوع کے اس قدر ضرور ہیں جس قدر

اور انکی کیفیات ظاہرہ ہیں۔ یہ دونوں باتیں اس طرح کی حالت سے  
 یا خاص طریقہ زندگی کے خیال سے متعلق اور اس کے اجزاء سے اصلی  
 ہیں۔ ایک آدمی کی لیاقتیں یا حیثیت اس قدر تبدیل کر دیجئے کہ جہان  
 اس کا تبدیل ممکن ہے تو وہ انسان کی خوشی اور انسان کے طریقہ  
 زندگی کے مطلقاً ناقابل ہو جائیگا۔ ایسا ناقابل ہو گا کہ گویا بغیر  
 تبدیل طبیعت وہ ایک دنیا میں رکھا گیا جہان اس کو نہ فہل کرنے  
 کی گنجائش ہے اور نہ اس کے قواسی شہوانیہ و ہواسے نفسانیہ اور  
 نہ کسی طرح کے میلان نفس کے التذاذ کے اسباب موجود ہیں۔ ایک  
 مصنف قدیم کہتا ہے کہ ایک شے دوسری شے پر قوت ہے۔ ہمارے  
 طبیعت ہماری حالت ظاہری سے مطابقت رکھتی ہے۔ بغیر اس  
 مطابقت کے انسان کی زندگی اور انسان کی راحت کا ہونا ممکن نہ ہوتا  
 ۔ لہذا یہ زندگی اور راحت ہماری طبیعت اور حالت دونوں کا ملکہ  
 نتیجہ ہے۔ زندگی انسانی کے یہاں یہ معنی نہیں ہیں جس کو لفظاً  
 جینا کہتے ہیں بلکہ کل خیال مرکب سے مراد ہے جو ان لفظوں سے  
 عموماً سمجھا جاتا ہے۔ پس بغیر معین کیے کہ حالت آئندہ میں نیکوں کی  
 کیا خدمت اور کس طریقہ پر خوشی اور طرز زندگی ہوگی بعض لیاقتیں  
 معینہ اور اوصاف اور طریقہ لازمی ضرور ہونگی جس کے بغیر آدمی خواہ نخواہ

یعنی سلیان  
 ابن داؤد

زندگی آئندہ کے مطلقاً ناقابل ہونگے جیسا کہ بعض ضرر ہو سکی کہ اگر وہ نہوتین تو آدمی  
حالتِ موجودہ کی زندگی کے ناقابل ہوتے \*۔

انسان کی خلقت بلکہ کل مخلوقات کی جو بہارے دیکھنے  
میں آتے ہیں ایسی ہے کہ وہ اُن حالات زندگی کی جگہ دے دیکھنے  
وقت مطلق ناقابل تھے قابلیت حاصل کرنے کی بالطبع لیاقت رکھتے  
ہیں۔ درحقیقت وہ ہم میں ہم ایسے مخلوق کا خیال کر سکتے ہیں جنکے  
قویٰ طبعاً کشادہ ہونے کی لیاقت نہیں رکھتے یا بالطبع اوصاف جدید  
حاصل کرنے سے عاری ہیں۔ لیکن ہر نوع مخلوقات کے قویٰ  
جن سے ہم واقف ہیں کشادگی اور تجربہ اور ملکات حاصل کرنے  
کے لیے بنائے گئے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہکو خاص کر نہ صرف تصور  
کرنے کی یا علم اور حق کے دریافت کرنے کی بلکہ اپنے تصورات اور  
علم کو بوسیلہ قوت حافظہ کے ذخیرہ کر سکنے کی لیاقتیں عطا کی گئی ہیں  
۔ ہم نہ صرف فعل کرنے کی اور متفرق تاثیرات ناپائدار کے قبول کرنے  
کی لیاقت رکھتے ہیں بلکہ ہر قسم کے فعل کے کرنے میں آسانی اور  
اپنے مزاج اور وضع میں دائمی تبدیلیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ ان  
آخر کی قوت ملکات کی قوت ہے۔ مگر ملکات نہ تو خیالات کے اور  
کو اور نہ کسی طرح کے علم کو کہتے ہیں حالانکہ ان کے پیدا کرنے کے

سیلئے انکی ضرورت قطعی ہے۔ بہر حال فہم اور عقل اور حافظہ کی جو  
 تحصیل علم کے قوی ہیں مزاوت سے از بس ترقی ہوتی ہے۔ مجھ کو  
 اس امر کی تحقیق منظور نہیں ہے کہ آیا لفظ ملکہ کا ان جمیع ترقیات کی  
 نسبت مستعمل ہو سکتا ہے اور خاص کر قواسم حافظہ اور ملکات کی قدر  
 ایک ہی قبیل سے ہیں۔ مگر یہ کہ اور رکات کا باعث اونکے وہاں  
 پیشتر سے موجود ہونے کے بجائے نفس مدرک میں علی الفور اور خواہ  
 سخاوت آنا اسی قسم کی بات معلوم ہوتی ہے جیسے کسی خاص طرح کے  
 فعل میں سبب و سبب کا دوی ہونے کے آمادگی ہوتی ہے۔ اپنی گفت  
 و شنید میں محل پر اقوال علی کے یاد دلانے میں طبیعت کی موزونیت  
 بہت صورتوں میں ظاہر ملکہ ہے۔ ملکہ کی دو قسمیں ہیں ملکات و  
 اور ملکات فعلیہ۔ ملکہ اول کی ایک مثال یہ ہے کہ ہم ہر دم اور بلا ارادہ  
 تصورات بصارت کو نسبت فاصلہ اور مقدار کے اصلاح دینے پر آمادہ  
 رہتے ہیں ایسا کہ ہم بے معلوم بجائے جس کے رائے کو قائم کرتے ہیں  
 ۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جمیع خیالات کی موانست جو آپس میں طبعاً  
 متوصل نہیں ہیں بمعنی مناسب ملکات انفعالیہ کہلا سکتے ہیں جیسا کہ  
 ہمارا زبانوں کا الفاظ کی بصارت یا سماعت پر سرعت کے ساتھ  
 سمجھنا۔ اور اونکے بولنے اور لکھنے میں ہماری آمادگی دوسرے یعنی

انکی ضرورت  
 قطعی ہے

ملکہ اول کی ایک مثال  
 یہ ہے کہ ہم ہر دم اور بلا ارادہ  
 تصورات بصارت کو نسبت فاصلہ اور مقدار کے اصلاح دینے پر آمادہ  
 رہتے ہیں ایسا کہ ہم بے معلوم بجائے جس کے رائے کو قائم کرتے ہیں



ملکاتِ فعلیہ کی ایک نظیر ہے۔ تمیز کے لئے ہم ان ملکات کو جسمانیہ اور باطنیہ قرار دیں گے اور دوسرے کی تفصیل بذریعہ پہلے کے ہوگی۔  
 - اول میں کل حرکات جسمانیہ اور چستی اور چابکی شامل ہیں خواہ زیبا ہوں یا نا زیبا جو استعمال پر موقوف ہیں۔ دوسرے میں ہماری زندگی اور طریقہ عادات عام شامل ہیں جیسے کسی خاص شخص یا حکومت کی فرمانبرداری اور تابعداری اور صداقت اور عدالت اور محبت اور تامل اور مشقت اور انقیادِ نفس اور حسد اور انتقام کی عادات۔ اور قسم اخیر کے ملکات مثل ملکاتِ قسم اول کے فراولت سے پیدا ہوتے معلوم ہوتے ہیں۔ اور جیسا کہ ملکاتِ جسمانیہ فعال ظاہرہ سے پیدا ہوتے ہیں اسی طرح ملکاتِ باطنیہ اصولِ علمیہ اندرونی کی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں یعنی فرمانبرداری یا صداقت اور عدالت اور محبت کے اصول پر عمل کرنے سے۔ اور یہ ملکات سلسلہ فعال ظاہرہ سے پیدا ہو سکتے ہیں جب کہ اسے افعالِ ان مبادیِ اصلیہ سے ظہور میں نہ آوین۔ کیونکہ حقیقت صرف ان اصولِ اندرونی کے حرکت میں آنے کو افعالِ فرمانبرداری اور صداقت اور عدالت اور محبت کہتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ملکاتِ تامل اور مشقت اور انقیادِ نفس کے اسی طرح پر فراولت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور ملکاتِ حسد اور انتقام کے نفس پروری سے خواہ وہ فعل ظاہری یا فکر اور نیت یعنی فعلِ باطنی میں ہو کیونکہ ایسی نیت

بمیزان فعل کے ہے۔ نیکی کے ارادے بھی درحقیقت افعال ہیں۔ نیکی کے یقین عملی کو  
 دلنشین کرنے کی کوشش کرنا یا دوسرے کے دلوں میں اور سکے یقین عمل کو جو ایک  
 شخص خود رکھتا ہے پیدا کرنا عمل نیک میں داخل ہے۔ لہذا ان  
 ہے کہ یہہ جمیع باتیں ملکات فاضلہ کے پیدا کرنے میں ضرور مدد اور معاون  
 ہونگی۔ مگر نیکی کی خوبیاں سوچنا اور اچھی باتیں کرنا اور اسکی نیکی  
 بندشیں باندھنا اس شخص میں جو ایسا کرتا ہے خواہی خواہی اور  
 یقیناً نیکی کا ملکہ پیدا کرنے کی امداد سے اسقدر دور ہیں کہ ممکن ہے  
 کہ دل کو راہ مخالف میں سخت کر دین اور بتدریج اسکی قوتِ حیا  
 کم کر دین یعنی خیالات اخلاقی کی نسبت بے توجہی کی عادت پیدا کر دین  
 ۔ کیونکہ ہماری قوت ملکات ہی کا باعث ہے کہ تصورات انفعالیہ بار بار  
 گزرنے سے ضعیف ہو جاتے ہیں۔ خیالات کے بار بار دل میں گزرنے  
 سے انکا اثر کم معلوم ہوتا ہے۔ خطرہ کے عادی ہونے سے بیخونی  
 پیدا ہوتی ہے یعنی خوف کم ہو جاتا ہے۔ مصیبت کے عادی ہونے سے رحم  
 کم ہوتا ہے۔ اور دل کی توجہ کچھ سیانی وفات کا اندیشہ کم ہو جاتا ہے۔  
 اور ان دو باتوں سے کہ ملکات عملی افعال کی تکرار سے پیدا اور  
 قوی ہوتے ہیں اور تصورات انفعالیہ بار بار گزرنے سے ضعیف  
 ہو جاتے ہیں یہ بات ضرور نکلے گی کہ در وقتیکہ ملکات فعلیہ خاصہ چلتی

اور تحریکات پر عمل کرنے سے بتدریج صورت پکڑتے اور قوی ہوتے جاتے ہیں یہ موجبات اور تحریکات خود بقدر حصہ رسد احسانا میں کم ہوتے جاتے ہیں یعنی جس قدر ملکات فعلیہ قوی ہوتے ہیں اویس قدر انکا اثر کمتر ہوتا ہے۔ اور تجربہ سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کیونکہ جبوقت اصول فعلیہ کی قوت دریافت نسبت پیشتر کے کم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ اسے مزاج اور طریقہ میں بخوبی سرایت کر گئے اور ہمارے عمل میں اونکو زیادہ دخل ہو گیا۔ اس بات کے نظائر اون تین چیزوں سے جبکا ذکر ابھی ہوا حاصل ہو سکتے ہیں۔ خطرہ کا معلوم ہونا بالطبع اندیشہ انفعالیہ اور احتیاط فعلی کا حرکت میں آنا ہے اور خطرہ کے عادی ہو جانے سے احتیاط کا ملکہ بتدریج بڑھتا اور اندیشہ کا بتدریج گھٹتا ہے۔ دوسروں کی مصیبت دیکھنے سے بالطبع رحم کی تحریک بطریق انفعال اور رفع کرنے کی خواہش بطریق فعل پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص مصیبت زدوں کی خدمت کرنا اور اونکی تلاش اور مصیبت رفع کرنا اختیار کرے تو اون تکالیف زندگی کا جن سے وہ ضرور واقف ہو جائیگا اوس پر روز بروز کم اثر خواہی بخواہی ہوگا۔ تاہم شفقت کی نہ بنظر قوت انفعالیہ بلکہ بلحاظ سبب و فعل علی کے تقویت

یعنی ان موجبات اور تحریکات کا

ہوگی اور حالانکہ وہ مصیبت زدوں پر بطریق انفعال کم رحم کرے گا  
 اوسکا اونکی پاری اور مددگاری کرنے کا ملکہ بطریق فعل ستزاد  
 ہوگا۔ اسی طرح در وقتیکہ آدمیوں کے روزمرہ ہمارے گرد و پیش  
 سے ہکوانپنی وفات کا خیال اور اندیشہ کم ہو جاتا ہے ایسے واقعات  
 سنجیدہ مزاج آدمیوں میں موت کے لحاظ عملی کو از بس قوی کرتے  
 ہیں یعنی موت کو مد نظر رکھ کر عمل کرنے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ اور  
 اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ تاثیرات انفعالیہ سے جو ہمارے  
 دلون پر نصیحت اور تجربہ اور غیروں کے معائنہ حال کے باعث  
 ہوتی ہیں اگرچہ ملکات فعلیہ کے پیدا کرنے میں اثر بعید اور قوی  
 ہوتا ہوتا ہم یہ اثر کسی اور طرح سوائے اسکے کہ یہ باتیں ہکوا ایک  
 خاص سلسلہ فعل کے کرنے پر آمادہ کریں پیدا نہیں ہوتا۔ اور وہ  
 ملکات کسی خاص طرح پر متاثر ہونے سے نہیں مگر عمل کرنے سے پیدا  
 ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ نیک خیالات کو اپنے  
 دلنشین کرنے کی کوشش صادق بھی ایک قسم کے اعمال نیک میں  
 داخل ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ تاثیرات کا جو بمنزلہ ملکات کے ہون  
 دفعہ پیدا ہو جانا ہذا تہ کہا تک ممکن ہے یعنی ایسے ملکات کا جو  
 مزاولت اور استعمال سے پیدا ہوئے ہیں۔ مگر اس مقام پر

اس بات پر اصرار نہیں ہے کہ کیا ہونا ممکن ہے بلکہ یہ کہ ضابطہ عالم نے کیا معین کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ملکات فعلیہ کا پیدا ہونا مزاوت پر موقوف ہے۔ ممکن ہے کہ او کی ترقی ایسی بتدریج ہو کہ او کا درجہ بدرجہ دریافت کرنا تمیز میں نہ آتا ہو۔ شاید اس قوت کی جس سے ہم ملکات حاصل کر سکتے ہیں ہر حصہ کی تشریح کرنا اور نیز او کی اصل تک ایسا نپے لجانا کہ او قوی سے او کی تمیز کیجاوے دشوار ہو۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاثیرات مناقض دس سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ مگر عموماً یہ بات کہ ہماری طبیعت ایسی ہی ہے کہ کسی ایسی طرح پر استعمال اور مزاوت کی مطیع ہوئے تجربہ سے یقیناً ثابت ہے \*

اس طرح پر آپ کو کسی سلسلہ افعال کے عادی کرنے سے ہلکو آگے بڑھنے کی آسانی اور آمادگی اور اکثر اوقات خوشی پیدا ہوتی ہے۔ میلان جو ہم میں اس کے خلاف تھے کم نہ ہو جاتے ہیں اور اس کی نہ صرف خیالی بلکہ اصلی مشکلات کم ہو جاتی ہیں۔ اور وجوہات جو اس کے مفید مطلب ہیں طبعاً ہر موقع پر ہمارے ذہن میں آتی ہیں۔ اور اونٹے وجہ بھی اس سلسلہ فعل کے اجرا کے لئے جبکہ ہم عادی ہو گئے ہیں کافی ہے۔ اصولِ فعلیہ

یہاں چاہیے  
 راجہ سے تیار ہو کر  
 شہزادہ کیلئے لایا  
 شخص کو قوت لاسکا  
 ارشد رسا ہوا اگر  
 احاطہ قدیم سے  
 ہو مگر نیا دیر سے  
 صفت اور اس کی  
 پہنچی ہے احسان  
 کہ وہ شخص جو ہم  
 کو دل سے نسبت  
 کرتا ہے، نسبت  
 اور سکے ہو اور کو  
 عمل میں لانا ہے  
 اس سے تم اثر  
 پذیر ہو رہے  
 علیٰ حب ایسی خوش  
 ہے جو جمع کرنے  
 سے اور توی ہوئی  
 ہے جبار اور  
 بغض نفس پروری  
 سے تری ہے  
 ہیں۔ ایسی کیفیت  
 لگا کر کرنے سے  
 سنے ہیں مذہب غیا  
 لیا ہے کہ بغض  
 خواہش ہمارے  
 تہا یہ عادت  
 سے تری کہ تری  
 ہیں اور بغض  
 اور بغض ہیں کہ ایک  
 عاتک ہو رہی ہیں  
 اور بعد از ان  
 حشری ہیں

مزاوالت سے بذات خود حقیقت اور بنظر اصول مخالفہ کے نسبت  
 قوی ہوتے معلوم ہوتے ہیں اور یہ مطیع ہونے کی عادت سے  
 خود بخود عادت مطیع ہوتے ہیں۔ اور اس صورت سے بہت باتوں  
 میں ایک وضع جدید اور نیز بہت سی عادات جو جبلت سے عطا نہیں  
 ہوئیں مگر جبکہ حاصل کرنے کی ہدایت جبلت کرتی ہے پیدا ہو سکتی ہیں  
 درحقیقت یہ امر یقینی ہے کہ اگر ہکو تجربہ اور  
 علم کربشی اور ملکات کے وسیلہ ترقی کرنے کی لیاقتیں ضرور ہوتیں اور  
 ان کا استعمال کیے جانا منظور نہوتا تو ہرگز عطا نہوتیں۔ اور بموجب  
 اسکے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس قدر ضروری ہیں اور ان کا استعمال  
 کیے جانا اس قدر منظور ہے کہ ہم ان کے بغیر صرف بنظر حالت دنیوی  
 اوس علت غائی کے جبکہ لیے پیدا ہوئے ہیں یعنی حالت سن تمیز  
 کے اشغال اور واجبات کے مطلقاً ناقابل ہوتے \*  
 حالت سن تمیز کی لیاقت ہکو سرشت سے  
 ہرگز تمام تر حاصل نہیں ہوتی چہ جائیکہ دفعۃً عقل کی خشکی اور طاقت  
 جسم کی بھی نہ صرف بدرجہ حاصل ہوتی ہے بلکہ ایام طفولیت سے  
 ہمارے قوائے جسمانیہ اور باطنیہ کی مزاوالت سے زیادہ تردد وقوع  
 میں آتی ہے۔ لیکن اگر ہم فرض کریں کہ ایک شخص ان دونوں کی

یعنی اصول مخالفہ  
 یعنی قوائے  
 جسمانیہ

حالت پختگی میں جہاں تک کہ اسکا ہونا خیال میں آسکتا ہے دنیا میں لایا جائے تو ظاہر اس شروع میں وہ شخص زندگی انسانی کے سن تمیز کی حالت کے لئے ایسا ناقابل ہوگا جیسا ایک پیدائشی سلوب العقل۔ وہ تو حیرت و اندیشہ و تجسس و تذبذب سے گویا حیران و پریشان ہوگا۔ اور نہ میں معلوم کئے عرصہ میں وہ اپنے آپ سے اور اشیائے گرد و پیش سے استفادہ مانوس ہو کہ کوئی کام اختیار کرے۔ اور تجربہ سے پیشتر کاروبار میں اسکی بصارت اور سماعت کی طبعی ہدایت کے کارآمد ہونے میں بھی تامل ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان عجیب طرح کے سینہ زور اور خود راے ہوتے اور ایسی تندہی سے کام کرنے پر مائل ہوتے کہ اگر اعتدال مکتوب اور انقیاد نفس نہ ہوتا اور اپنے تئیں ضبط کرنے میں اور اپنی آراے چھپانے میں کچھ مہارت اور آمادگی نہ ہوتی تو جماعت مشارکہ انسانی غیر ممکن اتھل ہوتی اور اوپر رہنا محال ہوتا۔ اس قسم کی چیزوں کے ہونے سے جو سیکھنے پر موقوف ہیں آدمی مشارکت انسانی کے استفادہ ناقابل ہوتا جیسا زبان کے نہ ہونے سے۔ یا جیسا زندگی کے کسی خاص اشغال کی طبعی ناواقفیت سے وہ روزمرہ کے آرام کی چیزیں یا ضروریات زندگی جیتا کرنے کے ناقابل ہوتا۔ ان میں اور غالباً بہتیرے آدمی معاملات میں جن سے ہم خاص طرح

کی واقفیت نہیں رکھتے حکمت الہی نے انسان کو ناقص اور ناقص  
 چھوڑا ہے۔ اور اسے قبل از حاصل ہونے علم اور تجربہ اور ملکات  
 کے زندگی کی اس کامل حالت کے جو صرف بنظر اس دنیا کے انکی  
 پیدائش کی علت غائی ہے مطلقاً ناقص اور ناقص ہوتے ہیں۔  
 مگر جیسا کہ ضابطہ عالم نے بوسیہ علم بخشی اور تجربہ  
 اور ملکات کے بہکواؤن نقصون کے تلافی کرنے کی قدرت عطا  
 فرمائی ہے ویسا ہی بچپن اور عالم طفولیت اور شباب میں ہم ایسی  
 حالت میں رکھے گئے ہیں جو اس کے لائق ہے یعنی اون جمیع قسموں  
 کی لیاقتیں حاصل کرنے کے لائق ہے جنکی بہکوسن تمیز میں ضرورت  
 ہے۔ اسی وجہ سے اس کے اپنے پیدا ہونے ہی کے وقت سے اشیاء  
 گرد و پیش سے اور اون حالات سے جن میں اسے پیدا کیے گئے ہیں  
 اور جنہیں آئندہ کو خدمت گزارنی ہے روزمرہ واقفیت حاصل  
 کرتے جاتے ہیں اور کچھ نہ کچھ جو اس خدمت آئندہ کے لیے  
 ضرور ہے سیکھتے جاتے ہیں۔ وہ متابعت جسکے اسے حالت  
 خانہ داری میں عادی ہوتے ہیں اونکو باہر کی رفتار اور گفتار عام  
 میں انقیاد نفس سکھاتی ہے اور حکومت ملکی کی اطاعت اور فرمانبرداری  
 کے لیے تیار کرتی ہے۔ اس سے جو انکی آنکھوں کے سامنے گذرتا اور روزمرہ اوپر



واقع ہوتا ہے کہ تجربہ اور غامضی کے خلاف احتیاط اور بیشمار قواعد خفیہ عمل و رفتاریہ  
 جیکے بغیر دنیا میں حال تھا حاصل کرتے ہیں اور وہ ایسے غیر محسوس و بطریق کامل حاصل ہوتے  
 ہیں کہ شاید ان کے طبعی ہونے کا دھوکھا ہوتا ہے حالانکہ اسے تجربہ دینے  
 اور مزا و لذت کے نتائج ہیں جیسا زبان یا کسی پیشہ خاص کی واقفیت  
 یا مے لیاقتیں اور رفتاریہ جو مختلف درجوں اور کسبوں سے متعلق ہیں  
 - اس صورت میں ہماری ابتدائی عمر واسطے تحصیل علم و عمل سن تمیز  
 کے ایک حالت تربیت ہونے کی لیاقت رکھتی ہے - ہم اوسین غیر یوں  
 کے معائنہ حال اور تعلیم اور آوڑوں کی حفاظت سے بہت معاونت  
 پاتے ہیں تاہم بہت کچھ ہم پر چھوڑا جاتا ہے - اور اس کا ایک حصہ  
 جیسا بآسانی اور خود بخود ہو جاتا ہے ویسا ہی ایک حصہ کے لئے  
 مشقت اور ہوشیاری اور بہت چیزوں کی جنگو ہم چاہتے ہیں عدا  
 فرو گذاشت کرنے اور جنگی طرف ہرگز رغبت نہیں ضرورت اور مصلحت  
 دل لگانے کی ضرورت پڑتی ہے - سن تمیز میں بے اوس محنت  
 اور مشقت کے جسکی بہت آدمیوں کو اپنے منصب میں قطعاً ضرورت  
 ہوتی ہے - اور نیز ایک طرح کے پیشہ کے لوگ دوسرے قسم کے  
 شغل کے بر تقدیر اپنے شباب میں ان کے عادی ہونے کے اس  
 ناقابل ہوتے - اور اوس تعلیم عام میں جو سب پاتے ہیں اور تعلیم

بہت چارے  
 کو پیشہ

میں جو خاص پیشوں کے واسطے مقرر ہے جیسا آدمیوں کا سلوک ہوتا ہے ویسا ہی اونکی وضع پختہ ہوتی ہے اور ظہور میں آتی ہے اور جسے جماعت مشارکہ انسانی میں متفرق درجوں کے لئے کم پائیا مقبول ٹھہرتے اور لائق ہوتے اور مقرر کیے جاتے ہیں \*

۱۱۳

پس ابتداءے عمر کو ایک موقع شریک سمجھنا چاہیے جو بموجب ضابطہ عالم کے ہکو سو نپا گیا ہے اور جبکا ہاتھ سے نکل جاتا ہے بعد حاصل کرنا محال ہے اور ہمارا اس زندگی بھر واسطے عالم دیگر کے حالت تربیت میں رکھے جانا حکمت الہی کے بعینہ اوس قسم کے اہتمام سے ہے جیسا ہمارا طفولیت میں واسطے سن تمیز کے حالت تعلیم میں رکھا جانا۔ ہماری حالت ہر دو صورتوں میں یکساں اور فانی ہے اور ضابطہ عالم کے اویسی قاعدہ عام اور واحد میں مندرج ہے \*

۱۱۳

اور اگر ہم مطلقاً دریافت نہ کر سکتے کہ کیونکر اور کس طرح پر زندگی موجودہ ہمارے واسطے زندگی آئندہ کی طیارسی ہے تو یہ اوس امر کے قابل اعتبار ہونے کے خلاف کوئی اعتراض نہوتا کیونکہ ہکو تمیز نہیں ہوتی کہ خوراک اور خواب کس طرح پر جسم کی بالیدگی کی معاونت کرتے ہیں اور قبل تجربہ کے اس عانت کا خیال

بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ اور نہ لڑکے ہرگز خیال کرتے ہیں کہ وہ  
 کھیل اور کسرتیں جنکے سے اس قدر خوش کردہ ہیں اونکی تندرستی اور  
 بالیدگی کی معاوضت کرتی ہیں۔ اور نہ اونکی بابت روکے جانے  
 کی ضرورت پر اونکو نظر ہوتی ہے۔ اور نہ وہ اس تعلیم کے بہت  
 حصوں کا فائدہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں تو بھی سن تیز کے کاروبار  
 کی لیاقت حاصل کرنے کے واسطے اس تعلیم کو انجام کو پہنچانا ضرور  
 پڑتا ہے۔ پس اگر ہم دریافت نہ کر سکتے کہ کن صورتوں میں زندگی بچو  
 ہو کر زندگی آئندہ کے واسطے طیار کر سکتی ہے تاہم عادت الہی کی تشریح  
 عام سے کسی نہ کسی صورت میں ایسا ہونے کا از بس گمان ہو سکتا  
 تھا۔ اور یہ تو بوجہ معقول کہا جاسکتا ہے گو حق تعالیٰ کی سلطنت اخلاقی  
 کا جو کل دنیا پر ہے لحاظ بھی نہ کیا جائے۔

یہ  
 یعنی حق تعالیٰ  
 کی سلطنت  
 اخلاقی ہے

لیکن اگر اس پر لحاظ کیجئے تو طریقہ نیکی اور تقویٰ  
 کا حالت آئندہ کے لئے لیاقت لازمی ہونا بطریق نتیجہ کے  
 حاصل ہوگا۔ اور اس وقت ہمیں صاف صاف واضح ہوگا کہ کیونکر  
 اور کن صورتوں میں زندگی موجودہ عالم آئندہ کے لئے حالت طیار  
 ہو سکتی ہے۔ وہ صورتیں یہ ہیں۔ ہکو اس حیثیت میں ترقی  
 کرنے کی احتیاج ہے اور بوسیلہ ملکات دینی اور اخلاقی کے ذریعہ

حاصل کرنے کی لیاقت رکھتے ہیں۔ اور زندگی موجودہ ایسی ترقی کے واسطے حالت تربیت کے لائق ہے۔ جس طرح ہر کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ طفولیت اور لڑکپن اور شباب کیونکر اور کن صورتوں میں سن تمیز کے لئے طیارہی لازمی اور طبعاً حالت تعلیم ہیں۔

جو کچھ کہ ہم فی الحال دیکھتے ہیں اوس سے ہرگز یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ حالت آئندہ ایک حالت تنہائی اور بے شغلی کی ہوگی۔ لیکن اگر تشبیہ ضابطہ عالم کے بموجب غور کیجئے تو بموجب بیان کتاب الہامی کے اوسکو ایک جماعت مشارکہ سمجھنا لازم آویگا۔ اور ایسا خیال کرنا عقل کے ہرگز خلاف معلوم نہیں ہوگا اور اسکے لئے کوئی دلیل تشبیہی موجود نہ ہو کہ یہ جماعت مشارکہ جیسا کتاب الہامی بیان فرماتی ہے حق تعالیٰ کے خاص یا۔ اگر ایسے لفظ کے استعمال کے ہم مجاز ہوں۔ سلطنت محوسہ کے ماتحت ہوگی۔ اور ہماری ناقصیت کہ اوس جماعت سعید کے اشغال کیا ہونگے اور لہذا اس امر کی ناواقفیت کہ اسکے افراد کو آپس میں صداقت اور عدالت اور محبت کے عمل میں لانے کے لئے کونسی خاص گنجائش یا ضرورت ہوگی اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ان نیکوں کے عمل کی جگہ نہ ہوگی۔ بلکہ وہ ممکن بھی ہوتا تو ہماری ناواقفیت بدرجہ خفیف بھی اس

امر کا ثبوت نہیں ہو سکتی تھی کہ اوس مزاج یا طریقہ کی جو روزمرہ اودن  
خاص نیکیوں کے عمل سے صورت پکڑتا اور اذیت کا نتیجہ ہے کچھ حاجت  
سہوگی۔ اتنے کا تو عموماً اقرار ہر حال لازم ہو گا کہ چونکہ عالم کا انتظام  
معین اخلاقی ہے پس نیکی اور تقویٰ ہمارے خوشی کے لیے کسی نہ کسی طرح  
قابلیت یا شرط ضرور ہونگی \*

جو کچھ کہہ رہے ملکات کی قوت طبعی کی بابت اوپر  
بیان کیا گیا ہے اوس سے ناسانی واضح ہوتا ہے کہ ہم بوسیلہ تربیت کے  
تہذیب اخلاقی کی لیاقت رکھتے ہیں۔ اور کسی شخص پر جو انسان کی  
شرارت عظیم سے بلکہ اودن نقصون سے جنہیں اچھے سے اچھے لوگ  
بھی اپنے نفس میں پاتے ہیں واقف ہے اوسکی احتیاج شدید کے  
ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مگر شاید ہر شخص اس بات پر بغور  
لاحظہ نہیں کرتا ہے کہ انسان کو جو تعلیم کی ضرورت ہے تاکہ نیکی اور  
تقویٰ میں ترقی کرے اوسکی وجہ علاوہ غلبہ ہواے نفس کے جو نفس  
پروری اور بدی کے ملکات سے ظہور میں آتا ہے بمقام اعلیٰ تلاش  
کرنا چاہئے۔ انسان اور شاید جمیع مخلوقات مثالی اپنی طبیعت ذاتی  
سے قبل ملکات نیکی کے نا کامل اور راہ راست سے بھٹکنے کے خطرہ  
میں ہیں لہذا اس خطرہ سے محفوظ رہنے کے لیے وہ ملکات فاضلہ محتاج ہیں۔ کیونکہ

یعنی تہذیب  
اخلاقی

عقل عملی کے مبداء عام کے ساتھ ہمارے باطن میں انواع خواہشیں  
موجود ہیں جو خاص اشیائے ظاہری کو چاہتی ہیں۔ یہ خواہشیں طبعاً  
اور بطریق واجب درباب مواقع مثلذد کیئے جانے کے اور نیز درباب  
اوقات اور درجات اور طریقہ کے جسمیں اور اشیاء کے حصول کی پیروی  
کیجائے مبداء اخلاقی کے زیر حکومت ہیں۔ مگر مبداء نیکی نہ تو ان کو  
حرکت دے سکتا ہے اور نہ ان کے حرکت میں آنے کا مانع ہو سکتا ہے  
بالعکس اسکے جبکہ ان کے اشیائے مطمح نظر کا دل میں گزر رہوتا ہے  
تو نہ صرف قبل اس خیال کے کہ آیا وہ بوسیلہ جائز حاصل ہو سکتی  
ہیں مگر بعد اس امر کے غیر ممکن ثابت ہونے کے اور ہکا اثر بالطبع ہوتا ہے  
۔ کیونکہ خواہش کی اشیائے طبعی قائم رہتی ہیں۔ زندگی کے خطوط  
اور ضروریات اور آرام کی چیزیں اگرچہ اونکا بہ معصومیت حاصل کرنا  
محال ہو بلکہ مطلقاً غیر ممکن ہو تو بھی بالطبع مرغوب رہتی ہیں۔ اور جبوت  
کسی خواہش کی اشیائے منظور نظر بوجہ حلال حاصل نہیں ہو سکتی۔  
مگر بوسیلہ ناجائز حاصل ہو سکتی ہیں۔ گو ایسی خواہش کا حرکت  
میں آنا اور دل میں رہنا ایسا گناہ سے معرا ہو جیسا کہ بالطبع اور  
ضروری ہے تاہم آدمیوں کو ایسے وسائل ناجائز کے اختیار کرنے  
پر آمادہ کرنے کا خواہ مخواہ میلان رکھتا ہے اور لہذا ان کو کسی قدر

یہ خواہشیں  
حاصل کرنے کے  
لیئے  
جو کہ ان کے  
حاصل کرنے کے  
لیئے  
سوئی گناہ لازم  
نہ آتا ہو

اوسکے معرض خطر میں ضرور ڈالتا ہے۔ اس خطرہ یعنی آدمیوں کے  
 واقعی راہ راست سے منحرف ہونے کے لیے حفاظت عام کیا ہے  
 ۔ چاہئے کہ جیسا خطرہ ہے ویسی ہی حفاظت بھی اندرونی ہو یعنی  
 نیکی کے مبداءِ عملی سے ہو۔ اور اس مبداء کو بنظرِ عملی یا بخیاں مبداء  
 فعل ہونے کے قوی کرنے یا ترقی دینے سے خطرہ کم ہو جائیگا یا  
 اوسکی حفاظت ستراد ہوگی۔ اور بوسیلہ تعلیم مناسب اور عزائم  
 کے اور نیز تصوراتِ عملی کے یاد رکھنے سے جو غیروں کے معائنہ حال  
 اور تجربہ سے ہم میں مرتسم ہوئے ہیں اور اوس معاملہ میں جس میں  
 ہم مشغول ہوں خواہ معاملات اعلیٰ یا ادنیٰ سے ہو اپنے توشیح اور  
 صرف میلان کی پیروی کرنے کے بجائے عدالت اور حقیقت کو ہمیشہ  
 مد نظر رکھنے سے اور اپنے تئیں ہمیشہ اس عمل کا عادی اس لحاظ سے  
 کرنے سے کہ انصافاً اور طبعاً غایت فعل کی یہی ہے اور اس سے  
 کہ یہ طریقہ اخلاقی زیر انتظام الہی خواہ سخاوت ہو یا انجام کار فائدہ  
 بخشیکا یہ مبداء اخلاق ترقی کی لیاقت رکھتا ہے۔ اس صورت  
 میں مبداءِ نیکی کو ترقی پانے سے ملکہ کامرتبہ حاصل ہوگا جس ترقی  
 کی ہکو اس طرح پر لیاقت حاصل ہے پس وہ علی قدر اپنی طاقت  
 کے اوس خطرہ سے جس میں مخلوقات متناہی میلان کی طبیعتِ فطرتی

یا خواہشوں خاص کے باعث مبتلا ہیں ظاہر ایک حفاظت ہوگی۔  
 اس طرح کی تقریر سے حالت آئندہ میں خواہشوں خاص کے قائم  
 رہنے کا خیال ہوتا ہے اور اس خیال کا ترک کرنا گونہ ناممکن ہے  
 ۔ اور اگر وہ رہتی ہیں تو ظاہر ہے کہ ملکات مکسوبہ نیکی اور انقیاد  
 کی اونکے اہتمام کے واسطے ضرورت ہوگی۔ گو ہم اس خیال کو صریحاً  
 اختیار نہ کریں مگر صرف عموماً گفتگو کریں تو بھی بمنزلہ اسی بات کے  
 ہوتا ہے۔ کیونکہ نیکی کے ملکات کو جو اس طرح پر تعلیم سے حاصل ہوئے  
 نیکی کی ترقی کہہ سکتے ہیں اور اگر عالم کا انتظام اخلاقی ہے تو نیکی میں  
 ترقی ہونا بالضرورت خوشی کی افزائش ہے ۛ

بیان مسطور بالا سے واضح ہو گا کہ مخلوقات  
 جو سالم پیدا کیئے گئے ہیں کس طرح ناقص ہو جاتے ہیں اور وہ جو  
 راستی میں مستقل رہتے ہیں ایسا کرنے سے نیکی کی زیادہ محفوظ حالت  
 حاصل کرتے ہیں اس صورت میں بوسیلہ تعلیم کے ہمارے ترقی کرنے  
 کی ذاتی اور اصلی احتیاج زیادہ تر ظاہر ہوگی۔ یہ کہنا کہ پہلی بات  
 کی وجہ صفت اختیار کی طبیعت سے حاصل ہے بمنزلہ اس کہنے کے  
 ہے کہ کسی ماجرہ کے درحقیقت واقع ہونے کی وجہ صرف یہ ہے  
 کہ اس کا واقع ہونا ممکن تھا لیکن یہ بات تو میلان مخصوص یا خواہش



نفسانیہ کی طبیعت سے صاف صاف خیال میں آتی ہے۔ کیونکہ ایسی خاص حالتِ زندگی کے لئے مخلوق فرض کیجئے جسکے لئے اس قسم کی خواہش ہائے نفسانیہ ضروری ہین۔ اور فرض کیجئے کہ وہ ان خواہش ہائے نفسانیہ اور عقلِ عملی سے مزین ہین اور نیز نیکی کی خوبیوں سے ازراہ علم اور عمل کے واقف ہین۔ اور کہ یہ جمیع اصولِ طبعیہ اور اخلاقیہ جن پر نفسِ انسانی کے نظام اندرونی کا مدار ہے حتی الامکان باعتبارِ ہین یعنی ایسے باعتبارِ ال کہ اونکی زندگی کی حالت مقصودہ کے بعینہ مناسب حال ہو۔ ایسے مخلوق سالم یا کامل متناہی ہونگے خواہش ہائے مخصوص جبکہ اشیائے مطمح نظر موجود ہوں بمقتضا طبیعت کے معلوم ہونگے اگرچہ اونکا متلذذ ہونا مطلقاً یا بہ اجازتِ اصول اخلاقیہ کے محال ہو۔ لیکن اگر اوسکی بے اجازت یا اوسکی مخالفت کر کے محفوظ ہونا ممکن ہے تو خیال کرنا چاہئے کہ اوسمین آدمیوں کو التذافِ ممنوع کی طرف راغب کرنے کا کیتدر میلان موجود ہے گو وہ کیسا ہی خفیف کیون ہوتا ہم کیتدر میلان ہے۔ کسی خاص خواہش میں سبب زیادہ متواتر طلباً تحریک دیئے جانے کے یہ میل نسبت اور ون کے جنگ و حرکت میں آنے کے مواقع کم ملے مستزاد ہو جاسکتا ہے۔ معاملاتِ ممنوعہ میں خفیف سے خفیف اختیاری نفس پروری گونجی

ہی کیون نہو اس میلان نامناسب کو مستزاد کر دیگی۔ اور اس سے  
 زیادہ بڑہ جانا ممکن حتیٰ کہ شاید اتفاقات مخصوصہ کے اجتماع سے  
 اپنا اثر کامل پیدا کرتا ہے اور راہ راست سے گمراہ ہونے کے خطرہ  
 کا انجام واقعی گر ہی ہوتا ہے۔ اور یہ خطرہ بطریق لازمی خوشنظر  
 کی طبیعت سے پیدا ہوتا ہے لہذا اس کا مسدود ہونا محال تھا اگرچہ  
 اس سے بچ جانا یا سلامت گذر جانا ممکن۔ او کی صورت مثلاً لایہ  
 ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک راہ سیدھی کسی شخص کے لئے نقش کی گئی  
 جس میں ثابت قدم رہنے کے لئے اس قدر توجہ کی ضرورت ہے لیکن اگر  
 وہ اس قدر توجہ نہ کرے تو ہزاروں اشیاء میں سے کوئی شے اس کا  
 دھیان بھٹکا دینے اور راہ سے برگشتہ کرنے کے لئے کافی ہوگی  
 ۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ بے ضابطگی کی پہلی ہی حرکت آشکارا سے نظام  
 باطنی کو قدر اہتر ہو جاوے اور انتظام اور اعتدال میں جن پر اس کا  
 وجود قائم تھا اور نیز جن پر اس کی ساخت کی راستی موقوف تھی تباہی  
 واقع ہو جائے۔ مگر بے ضابطگی کی تکرار ملکات پیدا کرے گی۔ اور  
 اس صورت سے طبیعت اہتر ہو جائیگی اور مخلوقات جو سالم پیدا  
 کیئے گئے تھے اپنے طریقہ مستقل میں بقدر اپنے افعال اتفاقیہ کی  
 بے ضابطگی کی تکرار کے فاسد اور زبون ہو جائیں گے۔ مگر کہیں

جیسا کہ بیان  
 مناسب ہے

اسکے ممکن تھا کہ یہ مخلوق طریقہ برعکس اختیار کرنے سے اور مبداء  
 اخلاق کی جو اونکی ذات کا ایک حصہ تصور کیا گیا ہے پیروی میں ثابت قدم  
 رہنے سے اور اس طرح برگشتگی کے اس خطرہ ناگزیر کا جو ضرورۃً  
 میلان نفس سے جو اس کا دوسرا حصہ ہے برآمد ہوا مقابلہ کرنے  
 سے اپنی ترقی کر سکتے تھے اور اپنے تئیں ایک اعلیٰ اور زیادہ محفوظ  
 حالت نیکی کو پہنچا سکتے تھے۔ کیونکہ کچھ وقت تک اپنی صداقت  
 کے اس طرح پر محفوظ رکھنے سے اونکے خطرہ کی تخفیف ہو جائیگی۔  
 از اسبجا کہ خواہش ہمارے نفسانیہ اطاعت کے عادی ہونے سے  
 باسانی اور خود بخود مطیع ہونگی اور اونکی حفاظت اس خطرہ تخفیف  
 پذیر کے مقابلہ میں مستزاد ہو جائیگی کیونکہ مزاولت سے مبداء  
 اخلاق قوی تر ہو جائیگا۔ یہ دونوں باتیں ملکات فاضلہ کے خیال  
 سے نکلتی ہیں۔ پس مورات قبیح میں نفس پروری نہ صرف بذات خود  
 معیوب ہے بلکہ نظام باطنی اور طریقہ کو فاسد کرتی ہے۔ اور انقیاد  
 نفس جو امر تحسن ہے نہ صرف بذات خود واجب بلکہ نظام باطنی یا  
 طریقہ کو اصلاح دیتا ہے اور ممکن ہے کہ اس قدر اصلاح کو پہنچا دے  
 کہ گو ہم خواہش ہمارے مخصوص کا مبداء اخلاق سے مطلقاً موافق  
 ہونا ناممکن تصور کریں اور لہذا یہہر اسے ہو کہ ایسے مخلوق جبکو

او پر فرض کیا تھا ہمیشہ ناقص رہیں گے۔ تاہم اونکے راہ رہست  
 سے محفوظ ہونے کا خطرہ از حد کم ہو جاسکتا ہے اور خطرہ باقی ماندہ  
 کی نسبت اونکی کمال تقویت ہو سکتی ہے۔ اگر اوسکو خطرہ کہنا واجب  
 ہے جسکے خلاف ایسی کافی اور موثر حفاظت ہو۔ مگر تاہم ممکن ہے  
 کہ اونکا یہ کمال اعلیٰ ملکات فاضلہ پر جو حالت تعلیم میں حاصل ہوئے  
 توقف رہے اور اونکی کامل تر حفاظت بھی اونھیں سے مستخرج ہوا کرے  
 ۔ اس طرح سے صاف محفل ہو سکتا ہے کہ مخلوق بے عیب جیسا کہ  
 خدا نے اونھیں بنایا خطا میں پڑنے کے خطرہ میں ہو جائیں اور  
 لہذا علاوہ اوس سبب اخلاق کے جو حق تعالیٰ نے اونکی ذات  
 میں مرتسم کیا ہے ملکات فاضلہ کی حفاظت کے محتاج ہووین۔  
 اوسکو جب پر اونکے خطرہ اور عدم حفاظت کی بنا ہے اونکا نقص تصور  
 کرنا چاہئے جسکے لئے ملکات فاضلہ تلافی بالطبع ہیں۔ اور چونکہ وہ  
 بوسیله تعلیم کے سرفرازی اور ترقی کی طبعاً لیاقت رکھتے ہیں پس  
 ممکن ہے کہ ایسی کیفیات میں اونکا اس نظر سے رکھا جانا مناسب  
 اور ضروری ہو یعنی ایسی کیفیات میں سکھے جائیں جو انکی میں ترقی  
 کرنے کے واسطے اونکے لئے خاصہ حالت تعلیم ہو +  
 مگر یہ بات اونکی نسبت کتنی زیادہ صادق

اویگی جنھوں نے اپنی جبلت کو فاسد کر دیا اور اپنی اصلی راستی سے جاتے رہے اور جنگی خواہش ہمارے نفسانہ اور انکے نظام باطنی کے خلاف متواتر عمل کرنے کے باعث متجاوز ہو گئی۔ مخلوق سالم کو ترقی کی اور مخلوق فاسد کو تقلیب حال کی ضرورت ہے۔ تربیت اور تعلیم ہر درجہ اور ہر قسم کی نرعی اور درستی کی اور انکے واسطے مفید مگر انکے لیے قطعاً ضروری ہیں۔ اور انکے واسطے نیز درشت اور درجہ اعلیٰ کی تعلیم کی ضرورت ہوگی تاکہ ملکات زبون بتدریج محو ہو جاویں اور انکے انقیاد نفس کی اصلی طاقت جو نفس پروری سے ضرور ضعیف ہو گئی ہوگی بحال ہو جاوے کہ مبداء اخلاق کی اصلاح ہو اور ملکہ کے مرتبہ کو پونچھا یا جاوے تاکہ راحت نیک کی حالت محفوظ دستیاب ہو۔ \*

جو شخص سبابت پر غور کرے گیگا او سپر صاف صاف ظاہر ہوگا کہ عالم موجود اس مدعا کے واسطے اور انکے لیے جو اپنی اصلاح اور ترقی پر متوجہ ہوں خاص کر حالت تعلیم ہونے کے لائق ہے۔ کیونکہ اس طرح طرح کے اسباب اغوا جو ہمارے گرد و پیش ہیں۔ اور شرکی دغا بازی کا تجربہ جو ہم کو حاصل ہے کیونکہ بار بار ہم خود برگشتہ ہو چکے ہیں۔ دنیا کی شرارت عظیم اور ابتری انتہا

جو اوس سے منبج ہے۔ ہمارا تکلیف اور رنج سے بوسیلہ اپنے تجربہ  
خاص یا بعائنہ حال دوسروں کے آشنا کیے جانا۔ اگرچہ انہیں  
سے بعض باتیں دلون پر نتائج ناصواب پیدا کرین تاہم جب ادن پر  
بخوبی غور کیا جائے تو سب ہکو مزاج سلیم اور باعتبار استقلال  
کرنے کا میلان صریح رکھتی ہیں۔ ایسا مزاج کہ سبکی اور بے پروائی  
اور نیز خود رانی بے قید اور حال کی خواہش پر چلنے کے میلان قحی  
کے جو طبائع نامرتبت یافتہ میں پائے جاتے ہیں خلاف ہو۔ وہ تجربہ جو ہکو  
حالت موجودہ سے اپنی طبیعت کی ناتوانی اور خواہش نفسانی  
بے قید کی غیر اعتدالی بے پایان کا حاصل ہے اور نیز اوس قدرت کا  
جو ایک ذات نامتناہی بوسیلہ تکلیف کی متفرق لیاقتوں کے جو اوسے  
ہیں دین ہیں ہمپر رکھتا ہے۔ الغرض اوس قسم اور درجہ کے تجربہ  
میں جو حالت موجودہ سے حاصل ہے کہ نشا عالم کی فطرت ایسی ہے  
کہ مخلوقات کا اپنی معصومیت اور خوشی برباد کرنے کا اور بدکار اور خوا  
ہو جانے کا نہ صرف اسکان اور خطرہ ہے بلکہ امر مذکور واقعی وقوع میں  
آتا ہے۔ ایک میلان موجود ہے جس سے ہکو اپنی بدی کے مرکب  
اور تکلیف کے لائق ہونے کا نہ علم قیاسی بلکہ واقفیت علی حاصل ہوتی  
ہے اور کون جانتا ہے کہ حفاظت مخلوقات کی نہایت عمدہ اور نہایت

مستقل و کامل حالت میں کسی قدر اس قسم کے تجربہ سے جو او نہیں  
 کسی حالتِ آزمائش میں عادتاً پیدا و قائم ہوا حاصل نہوئے۔ اور  
 اس عالم میں ساتھ اس غور و تامل کے جو او میں خدمتِ گزاری واجب  
 کے لئے ناگزیر ہے زندگی بسر کرنے سے ممکن ہے کہ اس قسم کے  
 تصورات و ایمیں ہمارے نقش کا بھر ہو جاوین۔ مگر مطلب بطور کا مفصل  
 بیان یہ ہے کہ امر ناجائز کے اسباب اغوا اپنے واجبات ادا کرنے  
 کی شکلات۔ بلا فکر اور تردد کے ہمیشہ خدمتِ مستوجب کے بجالانے  
 کی ناقابلیت۔ اور بوسائل ناجائز امور نا مرغوب الطبع سے بچنے  
 اور اشیاء مرغوبہ کے حاصل کرنے کے مواقع جو ہکو حاصل ہیں یا  
 صرف ہکو یہ گمان ہی ہے جبکہ ہم بوسائل جائز ساتھ اس آسانی کے  
 یا مطلقاً اونکو حاصل نہیں کر سکتے۔ ان باتوں سے یعنی بدی کے دام  
 اور اسباب اغوا سے عالم موجود او کے لئے جو اپنی صداقت قائم رکھا  
 چاہتے ہیں خاص کر حالتِ تربیت کے لائق ہو جاتا ہے کیونکہ ان  
 باتوں سے حفاظتِ نفس اور استقلال اور اپنی خواہش کا تقاضا  
 کا انکار اس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے  
 ۔ اور نیکی کے عمل میں ایسے تذکر خاص اور نیت اور انقیاد نفس کی  
 مزا و لذت ہماری خلقت کی ساخت کے باعث ملکات فاضلہ پیدا کرنے

میں میلان خاص رکھتی ہے۔ جو نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ نیز مبداء  
 نیکی کے زیادہ پائدار اور عمل شدید پر یا ایک زیادہ دایمی اور نیکی کی  
 قوی تر کوشش پر جبکہ ظہور فعل میں ہوتا ہے دلالت کرتے ہیں۔  
 فرض کیجئے کہ ایک شخص اپنے تین عرصہ سے کسی خطا کے ارتکاب کے  
 خطرہ خاص میں جانتا ہے تاہم اس کا مصمم ارادہ ہے کہ اس کا مرتکب  
 نہ ہو۔ اس ارادہ کے انجام کو پہنچانے کی نظر سے ہر دم تذکر کا  
 عمل میں لانا اور نفس کی نگہبانی رکھنا بدرجہ اعلیٰ فعل نیکی کا ہر دم کثرت  
 میں لانا ہے جو شاید بحسب ضرورت صرف کسری اور ضعیف ہوتا  
 اگر اسباب اغوا بھی ایسے ہی ہوتے۔ خود انکاری کو نیکی اور تقویٰ  
 کے لئے ضروری سمجھنا بیجا ہے مگر یہ کہنا کہ وہ تعلیم اور ترقی کی واسطہ  
 ضروری ہے مطلقاً حق تو نہیں لیکن حق کے قریب تر ہے۔ کیونکہ  
 افعال جو بذاتہ نیک ہیں اور جبکہ عمل میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ  
 ہمارے میلان خاص کے مطلق موافق ہیں ممکن ہے کہ صرف ان میلان  
 خاص کے باعث عمل میں لائے جاویں اور بنا بران مبداء نیکی کی  
 کچھ مزاولت نہ ہو یعنی مطلقاً افعال نیک ہوں۔ تاہم در صورتیکہ اس  
 مبداء عمل میں لائے جانے کا باعث ہو سکتے ہیں اور اس صورت میں  
 ملکہ نیک پیدا اور مستحکم کرنے کا اور نہیں میلان موجود ہے۔ مگر جب کہ

میں میلان خاص رکھتی ہے۔ جو نہ صرف عمل واقعی پر بلکہ نیز مبداء  
 نیکی کے زیادہ پائدار اور عمل شدید پر یا ایک زیادہ دایمی اور نیکی کی  
 قوی تر کوشش پر جبکہ ظہور فعل میں ہوتا ہے دلالت کرتے ہیں۔  
 فرض کیجئے کہ ایک شخص اپنے تین عرصہ سے کسی خطا کے ارتکاب کے  
 خطرہ خاص میں جانتا ہے تاہم اس کا مصمم ارادہ ہے کہ اس کا مرتکب  
 نہ ہو۔ اس ارادہ کے انجام کو پہنچانے کی نظر سے ہر دم تذکر کا  
 عمل میں لانا اور نفس کی نگہبانی رکھنا بدرجہ اعلیٰ فعل نیکی کا ہر دم کثرت  
 میں لانا ہے جو شاید بحسب ضرورت صرف کسری اور ضعیف ہوتا  
 اگر اسباب اغوا بھی ایسے ہی ہوتے۔ خود انکاری کو نیکی اور تقویٰ  
 کے لئے ضروری سمجھنا بیجا ہے مگر یہ کہنا کہ وہ تعلیم اور ترقی کی واسطہ  
 ضروری ہے مطلقاً حق تو نہیں لیکن حق کے قریب تر ہے۔ کیونکہ  
 افعال جو بذاتہ نیک ہیں اور جبکہ عمل میں لانا کچھ دشوار نہیں بلکہ  
 ہمارے میلان خاص کے مطلق موافق ہیں ممکن ہے کہ صرف ان میلان  
 خاص کے باعث عمل میں لائے جاویں اور بنا بران مبداء نیکی کی  
 کچھ مزاولت نہ ہو یعنی مطلقاً افعال نیک ہوں۔ تاہم در صورتیکہ اس  
 مبداء عمل میں لائے جانے کا باعث ہو سکتے ہیں اور اس صورت میں  
 ملکہ نیک پیدا اور مستحکم کرنے کا اور نہیں میلان موجود ہے۔ مگر جب کہ



مبداء نیکی کا عمل زیادہ جاری رہتا ہے اور بار بار عمل میں آتا اور زیادہ شدید ہوتا ہے۔ جیسا کسی قسم اور کسی درجہ کے حالاتِ خطرہ اور اغوا وہی اور مشکلات میں ضرور ہو گا تو یہ میلان علیٰ قدر تیز ہو جاتا ہے اور ایک قائم تر ملکہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے \*

یہ بات کسی حد تک لاریب صادق آتی ہے لیکن میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ صورت کہاں تک صادق آوے۔ کسی حد معین سے آگے نہ ہمارے قوائے اور اکیہ ترقی پذیر ہیں اور نہ قوت جسمی اور دونوں کا شقت کی زیادتی سے در ماندہ ہو جائیں۔ شاید در باب طریقہ اخلاقی کے کوئی بات اس کے مشابہ ہو جو چند ان لحاظ کرنے کے لائق نہیں ہے۔ اور اس کا ذکر صرف اس نظر سے کیا گیا کہ ایسا نہ ہو کہ اس کو بجائے مستثنیٰ سمجھنے کے۔ جو کہ شاید وہ ہے۔ کسی کے خیال میں آوے کہ اس سے تقریر مسطور بالا کا ابطال نکلتا ہے۔ حالانکہ یہ امر نہیں ہے۔ اور علاوہ اس کے اور بھی مستثنیات ہوں۔ اس قسم کے بیانات ہر حال میں اور حرف بحرف صادق انہیں کہتے۔ اور بخاطرین اکثر یہ صادق آنا کافی ہے۔ اور یہ واقعی اس قدر صادق آتے ہیں کہ ان سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے۔ اور ان سے مقصود بھی یہ ہے کہ عالم موجود نیکی اور تقویٰ میں ترقی کرنے کے واسطے مضبوط



مثل اونکی نیکی کے ناکامل ہے ضرور ہو۔ مگر اس امر کو کہ عالم موجود  
 بہتوں بلکہ اکثروں کے لئے واقعی حالت تعلیم اخلاقی نہیں ہوتا ہے یعنی  
 وہ اس میں ترقی نہیں کرتے یا بہت دیر نہیں ہوتے ہیں کوئی شخص  
 جو ضابطہ عالم کی تشبیہ پر کچھ بھی لحاظ کرتا ہو اس بات کے ثبوت میں  
 کہ اس سے تعلیم اخلاقی مقصود نہ تھی ہرگز پیش نہ کرے گا۔ کیونکہ  
 ہمیشہ رہنے والے نباتی اور اجسام حیوانی میں سے جنہوں نے ترقی  
 پائی اور ایسی کیفیت میں رکھے گئے کہ سچائی اور کمال طبعی کی حد یا حالت  
 معینہ تک پہنچیں ہم لاکھ میں سے شاید ایک نہیں دیکھتے جو اس  
 کمال کو پہنچتا ہے۔ اونکا جزو کثیر قبل ترقی پانے کے گل جاتا اور  
 ظاہر میں مطلقاً ضائع ہو جاتا ہے۔ تاہم کوئی شخص جو علل غائیہ کا انکار  
 نہیں کرتا اس بات کا انکار نہ کرے گا کہ وہ تخم اور اجسام جو اون سچائی  
 اور کمال کی حد کو پہنچتے ہیں اون سے وہ مدعا حاصل ہوا جس کے لئے  
 واقعی حکمت الہی نے اون میں تجویز کیا تھا اور لہذا حکمت الہی نے اون میں  
 اس کمال کے لئے پیدا کیا تھا۔ اور اگرچہ یہ بات امر تنقیح طلب  
 کے متعلق نہیں ہے مجھ سے بے کہے رہا نہیں جاتا کہ جب قدر ضابطہ  
 عالم میں بوسیہ علل عارضی کے ہم ان بیچوں اور اجسام کی ایسی  
 بربادی حیرت زما کی وجہ سے ناواقف ہیں اسی قدر اتنے علل

ذمی اختیار کی حال اور آئندہ کی بربادی خوشنکاح تر سے جو پوسیلہ  
اونکے یعنی اونکی بری کے ہے ناواقف ہیں \*

تعلیم اخلاقی کے ان جمیع تصورات کے خلاف  
ایک اور اعتراض ہو سکتا ہے کہ جہاں تک کہ سلسلہ رفتار نیکی امید  
اور بیم سے مستخرج ہے وہاں تک وہ صرف محبت نفس کی تربیت  
اور تقویت ہے۔ مگر حق تعالیٰ کے احکام کا اس لحاظ سے کہ  
اوسنے حکم دیا ہے بجالانا فرمانبرداری ہے گوا امید یا بیم سے  
مستخرج ہو۔ اور ایسے سلسلہ فرمانبرداری سے اوسکے ملکات  
پیدا ہونگے اور صداقت اور عدالت اور محبت پر ہمیشہ لحاظ کرنے  
سے ان خاص نیکیوں کے ملکات جدا جدا پیدا ہو سکتے ہیں اور  
انقیاد و نفس وراپنی خواہشوں کی خود انکاری کے ملکات اوس  
سے یقیناً پیدا ہونگے جب کبھی صداقت یا عدالت یا محبت اونکی  
ضرورت عاید کرے۔ اور دین کے جو امید اور بیم سے مستخرج ہے  
بے قدر کرنے کے لئے بعض اس معاملہ میں تمیز کیا جاتے ہیں جس  
باریکی کی ہرگز جگہ نہیں ہے۔ کیونکہ صداقت اور عدالت اور محبت  
جو حق تعالیٰ کے اختیار اور ہائے فائدہ خاص سے متعلق ہیں ہر  
تمیز ان آپس میں متفق بلکہ ہر ایک انہیں سے بذات خود و بطریق راست

و طبعی موجد یا سبدار فعل ہے۔ اور وہ شخص انہیں سے ایک کے موافق زندگی نیک شروع کرتا اور اوس میں ثابت قدم رہتا ہے وہ کسی قدر تو ہے اور بھی اوس طریقہ کا خواہی خواہی زیادہ رنگ پکڑتا جاتا ہے جو ضابطہ عالم کی طبیعت اخلاقی اور علاقہ حاکمیت اخلاقی کے جو حق تعالیٰ ہم سے رکھتا ہے موافق ہے لہذا وہ اوس خوشی کے حاصل کرنے سے محروم نہیں رہ سکتا جو بموجب اس ضابطہ اور تعلق کے اوس طریقہ کے واسطے لازمی مقصور ہے \*

یہ چند باتیں مسطورہ بالا جنکا ذکر در باب نیکی کے سبدار فعل اور حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری کے ہوا <sup>نقلاً</sup> یا تسلیم کے مناسب حال ہیں جو طریقہ راست کا ایک دوسرا حصہ ضروری اور پہلے سے متعلق اور ہمارے از بس اختیار میں ہے کہ اپنے تئیں اوسکا عادی کریں۔ شاید یہ خیال ہو کہ سوائے تکالیف کے کسی اور حالت میں اس نیکی کی ضرورت نہیں پڑتی۔ کہ اوسکو خوشی کی کامل حالت سے کچھ علاقہ نہیں ہو سکتا اور نہ کسی طرح سے اوسکے لائق کرنے کے واسطے ضرور ہے۔ مگر یہ خیال تجربہ سے پیدا نہیں ہوتا۔ جبکہ کوئی شے مرغوب الطبع ملک ہماری سے نہیں ہے تو اقبال مندی خود خیالات بے اعتدالی اور بے قیدی کے

پیدا کرتی ہے۔ ہماری حالت ظاہرہ میں قوت و اہمہ بھی ایک بڑی  
 موجب عدم قناعت ہے۔ درحقیقت بیج ہے کہ در صورت نہونے  
 رنج کے صبر کو گنجائش نہوگی۔ مگر شاید ایسی طبیعت کی جسے صبر کی  
 تربیت پائی ہو ضرورت پڑے۔ کیونکہ اگر محبت نفس پر صرف نظر  
 مبداءِ فعل کے نظر کیجئے جو ہم کو اپنے فائدہ خاص کی پیروی کرنے  
 کی ہدایت کرتا ہے تو وہ خواہ مخواہ حق تعالیٰ کے احکام کی  
 فرمانبرداری کے مبداء کے مطابق ہوگی بشرطیکہ ہمارا فائدہ ساتھ صحت  
 کے سمجھا گیا ہو۔ کیونکہ یہ فرمانبرداری اور اپنے فائدہ خاص کی  
 پیروی بالضرورت ہر حال میں ایک ہی بات ہوگی۔ تاہم جیسا کہ  
 میلان نفس مخصوصہ مطلقاً اور ہمیشہ حق تعالیٰ کی مرضی کے موافق  
 نہیں ہو سکتے ہیں ویسا ہی محبت نفس کے بمقتضائے فطری موافق  
 ہونے میں کلام ہے اگر اوسپر صرف نظر اپنے فائدہ یا خوشی کی خواہش  
 لحاظ کیا جائے۔ ایسی موافق کہ بحکم مواقع اور مراتب کے جبکہ بموجب  
 ضابطہ یا تقیین الہی کے اوسکا مستلذذ ہونا غیر ممکن ہو حرکت میں  
 نہ آوے۔ پس سوچہ سے ممکن ہے کہ جمیع مخلوقات کے لئے ملکا  
 تسلیم ضرور ہوں۔ ملکات عبارت اونہیں سے ہے جو استعمال  
 پیدا ہوتے ہیں۔ مگر عموماً یہ بات ظاہر ہے کہ محبت نفس اور خواہش

مخصوص جو انسان میں ہیں بنظر صرف تو اسے انفعالیہ ہونے کے  
 طبیعت کو درہم برہم کرتی ہیں اور لہذا تربیت کی محتاج ہیں۔ <sup>وقت</sup> درجہ  
 عمل نیک اور حق تعالیٰ کی مرضی بجالانے کے اور خواہش ہمارے  
 خاص کا انکار کرنا اور انکے ضعیف کرنے کا سیلان رکھتا ہے۔ اور نیز  
 نفس ناطقہ کو اسقدر خوشی پر جو اسکو تمت کی گئی ہے یعنی اوسط  
 درجہ کی محبت نفس پر راضی اور قانع ہونے کا عادی کرتا ہے۔  
 مگر ملکہ تسلیم کے واسطے تکلیف ایک تربیت مناسب ہے۔ کیونکہ اس  
 آزمائش میں راہ راست پرستقل رہنا اور اسپر اس نظر سے جیسا  
 کہ دین سکھاتا ہے کہ خدا کی طرف سے ہے لحاظ کرنا اور اس طرح  
 قبول کرنا کہ اسکی مقرر کی ہوئی ہے یا اسکو اپنی دنیا میں اور اپنے  
 تحت حکومت و دخل کی اجازت دنیا مناسب جانا ہے۔ ایسا کرنے  
 سے طبیعت متابعت کی عادی ہو جائیگی۔ اور ایسی متابعت اور  
 تابعداری کے مبداء فعل سے وہ مزاج اور طریقہ ہم میں پیدا  
 ہوتا ہے جو اسکی شان کے لائق اور ہمارے جو مخلوقات طبع  
 ہیں حیثیت کے مناسب حال ہے۔ اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے  
 کہ ایسا کرنا طبیعت کو محض قدرت کی متابعت کا عادی کرنا ہے  
 ۔ کیونکہ محض قدرت تو اتفاقیہ اور بے ثبات اور ناجائز ہو سکتی

فی نفس کی محبت مستلزم پر

ہے۔ مگر یہ تو اس کے اختیار صادق کی نسبت جو ہذا سب سے  
 بلند اور برتر ہے آپ میں تسلیم کا مزاج پیدا کرنا ہے۔  
 اگر کل پر نظر کیجئے تو عالم موجود میں زندگی  
 کی حالت سن تیز کے لئے ایسا طریقہ اور ایسی لیاقتیں ضرور  
 ہیں جو سرشت سے ہکو ہرگز عطا نہیں ہوئیں۔ مگر ادھکا حاصل  
 کرنا زندگی کی ایک منزل سے دوسری منزل طے کرنے  
 میں یعنی عالم طفولیت سے سن بلوغ کو پہنچنے میں بدرجہ کثیر  
 ہمارے اوپر منحصر رکھا ہے۔ اور اس مقصد کے حاصل  
 کرنے کے واسطے ہکو لیاقتیں عطا کی ہیں اور شروع  
 زندگی میں ایسی حالت میں رکھا ہے جو اس مطلب کے  
 مناسب حال ہے۔ اور یہ امر عالم موجود میں ہماری کیفیت  
 بنظر ہونے ایک حالت تعلیم اخلاقی واسطے عالم دیگر کے  
 تشبیہ عام رکھتا ہے۔ پس اس امر کے قابل  
 اعتبار ہونے کے خلاف کہ زندگی موجودہ سے یہ مقصد  
 ہے یہ اعتراض کرنا فنول ہے کہ ہم کل تکلیف اور خطرہ سے جو ایسی  
 تعلیم سے بطریق ناگزیر ملتے ہیں نجات پاسکتے تھے اگر ہم ایک بارگی  
 باعتبار حیثیت کے دے مخلوق اور اشخاص پیدا کیے جاتے جو



ہمارا انجام کار ہونا مطلوب تھا۔ کیونکہ ہم تجربہ سے معلوم کرتے ہیں کہ جو ہمارا انجام کار ہونا مطلوب ہے وہ ہمارے عمل کا نتیجہ ہے۔ اور یہ کہ ضابطہ عالم کا قاعدہ عامہ یہ نہیں ہے کہ ہکو تکلیف اور خطرہ سے رہائی دے بلکہ یہ ہے کہ ہکو اوس میں بسر لے جانے کی لیاقت عطا فرماوے اور ایسا کرنا ہم پر لازم رکھے۔ ہمارے خود حاصل کیے ہوئے تجربے اور ملکات ہمارے نقصون کے لئے تلافی بالطبع اور خطرات کے لئے حفاظت ہیں۔ کیونکہ اپنے تئیں اون لیاقتوں کی تحصیل میں مشغول کرنا ظاہر اس قدر بالطبع ہے جیسا اشیائے ظاہرہ کی تحصیل میں جبکہ ہم محتاج ہیں۔ خاص کر درباب اپنے فائدہ و نیومی کے آپ میں اصول عملیہ کا بوسیہ تامل اور استعمال اور تعلیم کے پیدا کرنا اور ترقی دینا خصوصاً شروع زندگی میں بلکہ نیز کل دورانِ عمر میں مثل اور قواعد طبعی کے ظاہر ضابطہ عالم کا ایک قاعدہ عام ہے۔ اور ہر دو باتیں ہمارے پسند پر چھوڑی گئی ہیں کہ یا تو ترقی کر کے اپنی حالت کی اصلاح کریں و یا ایسا نہ کرنے سے ناقص اور خوار رہیں۔ پس یہ بات کہ درباب حالت آئندہ کی خوشی اور اوسکی لیاقت ہمارے لازمی کے ہماری یہی صورت ہو ضابطہ عالم کی تشبیہ سے کما حقہ اعتبار کے

لائق ہے \*

عالم موجود کے حالت آزمائش ہونے سے  
 ایک تیسری بات بھی اشارۃً نکلتی معلوم ہوتی ہے کہ وہ افعال کے  
 لیے جابے ظہور ہے کہ اشخاص کے طریقے نسبت عالم آئندہ کے  
 ظاہر ہو جاویں نہ واقعی اوس عالم الغیب پر بلکہ اس خلقت کے کل  
 یا جزو پر۔ شاید کہ یہ صرف ہمارے عالم آزمائش میں بمعنی دیگر نیکیا  
 نتیجہ ہو۔ مگر یہ غیر ممکن نہیں ہے کہ انسان کا اپنے دل کا حال ظاہر  
 و عیان کر دینا کہ اونکی وضع درحقیقت کیا ہے زندگی آئندہ سے  
 بموجب اذن طریقتوں اور اطوار کے جن سے ہم آگاہ نہیں ہیں  
 علاقہ رکھتا ہو۔ خاص کر وہ ایک وسیلہ ہو کیونکہ ضابطہ عالم کا  
 بانی ظاہر کوئی کام بغیر اسباب کے نہیں کرتا ہے جس سے وہ  
 بموجب اپنی حیثیت کے سلوک کیے جاویں اور بطور نمونہ کے جمیع  
 مخلوقات پر واضح ہووے کہ وہ اس طرح پر سلوک کیے گئے ہیں  
 ۔ مگر اس امر کا کوئی بیان قیاسی نہ کریں گے صرف اس قدر کہیں گے  
 کہ اشخاص کے اوضاع کا عیان ہو جانا انواع طریقتوں سے عام  
 سلسلہ ضابطہ عالم کے جزو کثیر کے جاری رکھنے میں جو انسان سے  
 متعلق اور فی الحال ہمارے زیر نظر ہے بہت امداد کرتا ہے ۔

صرف اس قدر اور کہا جائیگا کہ آزمائش ہر دو معنی مسطورین بالا میں  
 اور اوہ میں جس کا بیان باب گذشتہ میں ہوا سلطنت اخلاقی سے اشارہ  
 نکلتی ہے۔ کیونکہ سلطنت اخلاقی کے ماتحت آدمیوں کی رفتار سے  
 ان کے اوضاع خواہ نخواہ آشکارا ہو جاتے ہیں اور اگرچہ نیک  
 اختیار کریں تو ترقی پاتے ہیں \*

## بائش

مسئلہ حیر کے بیان میں کہ اس کا عمل پر کیا اثر ہوتا ہے  
 سراسر ابواب مسطورہ سے ظاہر ہے کہ انسان

کی حالت صرف بظہر ہونے یا شہدگان اس جہان کے اور ماتحت  
 ہونے اور سلطنت الہی کے جس کا تجربہ ہم کرتے ہیں ہماری اور اس  
 حالت کے جو عالم دیگر یا سلطنت مستقبل کے لئے جسکی دین تعلیم کرتا ہے  
 تجویز کی گئی از بس مشابہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص کہے۔ اور تقدیر  
 تو یہ غواہی نخواہی کہے گا۔ کہ پہلی بات سے مسئلہ حیر عام کی مطابقت ہو سکتی  
 ہے تو صراحتہ یہ سوال بطریق تشبیہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس کو دوسری  
 بات یعنی بنفہ طریقہ دین اور اس کے ثبوت سے بھی مطابق ہو سکتا ہے

تو یہ تقدیر

اقرار ضرور پڑتا ہے یا نہیں۔ ناظرین خود غور فرما دیں کہ سوال جو اس  
مقام پر درپیش ہے کہ آیا مسئلہ تقدیر کی دین سے مطابقت ہو سکتی  
ہے حقیقی نہیں بلکہ اصنافی ہے۔ کہ آیا در صورت اس کے ضابطہ عالم  
کے نظام فطری سے موافق ہونے کے اس کی دین سے بھی مطابقت  
ہو سکتی ہے۔ والا خاص کر مقرر تقدیر کو بموجب اپنے مسئلہ کے کیا دعویٰ  
ہو سکتا ہے کہ دین ایک شے معدوم ہے۔ اور چونکہ اس پیچیدگی  
اور اخلاق کا جو ایسے قیاس بعید از عقل پر جیسا مسئلہ جبر عام ہے تقریر  
کرنے سے بطریق ناگزیر پیدا ہونا آسانی عیان ہو جائیگا پس امید  
ہے کہ ناظرین کو اس سے معذور رکھنے میں تامل نہ ہو گا۔

لیکن چونکہ یہ امر شروع سے بمنزلہ ثبوت کے  
مان لیا گیا ہے کہ ضابطہ عالم کا ایک بانی ذی عقل یا اس دنیا کا حاکم طبعی  
ہے اور چونکہ اس ثبوت کے خلاف ایک اعتراض مسئلہ جبر عام کی بنا پر  
کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ شاید یہ خیال ہو کہ اس جبر سے بذاتہ جمیع اشیا  
اصل اور محافظت کی وجہ حاصل ہے۔ تو قبل اسکے کہ لحاظ کیا جاوے  
کہ آیا حق تعالیٰ کے حاکم اخلاقی یا ہمارے حالت دین میں ہونے کا ثبوت اس  
سے رد ہوتا ہے یا نہیں۔ اس اعتراض کا جواب شافی دینا و یا یہ واضح  
کر دینا کہ اگر تقدیر کو ہم اپنے تجربہ واقعی کے مطابق سمجھیں تو بھی ضابطہ عالم کے

مشروط  
طبیعی

مشروط  
تقدیر

بنا بر  
اسی

بانی ذی عقل یا حاکم کے وجود کا ثبوت رو نہیں ہو سکتا لازم آتا ہے کہ  
 جبکہ مقرر تقدیر یہ کہتا ہے کہ کل نظام فطری اور  
 افعال انسانی اور ہر شے اور اوسکا ہر طریقہ اور کیفیت بالآخر ہے کسی  
 طرح پراوسکا ہونا ممکن نہ تھا تو قابل غور ہے کہ اس جبر سے تامل اور  
 اختیار اور ترجیح اور کسی مبداء خاص کے موافق اور بنظر غایات خاص کے  
 عمل کرنا خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہہ جمیع باتیں تجربہ لاریب سے حاصل  
 ہیں جسکے سب مقرر ہیں اور جسکا ہر شخص ہر لمحہ درک کر سکتا ہے۔ اور اس  
 سے یہ بات برآمد ہوتی ہے کہ جبر سے فی نفس اور بذاتہ ضابطہ عالم کی  
 فطرت اور اشیاء کے وجود اور بطریق متعارف جاری رہنے کی وجہ ہرگز  
 مائل نہیں ہے۔ مگر صرف اس کیفیت کا بیان ہے جو ادنیٰ اصل اور جارحی  
 رہنے سے متعلق ہے کہ اونکا کسی اور طرح پر ہونا سوائے اوسکے کہ ہے  
 اور چلا آیا۔ ہے ممکن نہ تھا۔ یہہ دعویٰ کہ ہر شے ضابطہ عالم کے موافق جبراً  
 ہوتی اس سوال کا جواب نہیں ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے  
 بوسیلہ ساخت فاعل ذی عقل کے ہوا یا نہیں۔ بلکہ سوال دیگر کا جواب  
 ہے کہ آیا اس جہان کا وجود جیسا کہ ہے اوس طریقہ اور وضع پر ہوا جسکو  
 ہم جبر کہتے ہیں یا اوس طریقہ اور وضع پر جسکو اختیار کہتے ہیں۔ علاوہ  
 اسکے فرض کیجئے کہ ایک شخص جو مقرر تقدیر ہے اور ایک جو معائنہ طلب

طبعی پر چلنے والا اور اپنے تین فاعل ذی اختیار جانتا ہے آپس میں  
 بحث اور اپنی اپنی آراء کی تائید کرتے ہوں اور اتفاق سے ایک  
 مکان کا نظیراً ذکر ہو۔ تو بے اس امر پر متفق ہو گئے کہ اوسکو کسی ہمار  
 نے بنایا ہے۔ اختلاف سے جو اونکے درمیان مثبت جبر اور اختیار کے  
 ہے اس معاملہ میں کوئی راے کی مخالفت پیدا نہوگی مگر صرف معاملہ  
 دیگر میں کہ آیا مہار نے اوسکو بالجبر یا بالا اختیار بنایا ہے۔ فرض کیجئے کہ  
 بعد ازان سے ضابطہ عالم کی فطرت پر گفتگو کریں اور بلا احتیاط ایک  
 اوہین سے کہے کہ وہ بالجبر ہے اور دوسرا بالا اختیار بتلاوے۔  
 مگر اونکے الفاظ اگر بامعنی ہوں تو جیسا ایک کی غرض بالفرض فاعل  
 ذی اختیار سے ہوگی ویسا ہی دوسرے کو خواہی نخواہی مقرر ہونا  
 پڑے گا کہ اوسکی غرض فاعل سے ہے خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں جو  
 بالجبر فعل کرتے ہیں کیونکہ صورت خیالیہ سے کوئی فعل سرزد ہو نہیں سکتا۔  
 فی الواقع ہم حق تعالیٰ کے وجود کو ناگزیر سمجھتے ہیں جو بلا کسی فاعل کے  
 وجود میں آیا۔ کیونکہ ہم آپس میں بے انتہائی یعنی بے پایانی اور پرتپا  
 کی فہمید پاتے ہیں جنکا خیال سے بھی مندرجہ کرنا محال ہے۔ معلوم ہوتا  
 ہے کہ ہم بالبداهت دریافت کرتے ہیں کہ بالفرض و خواہی نخواہی  
 کوئی شے غیر ہمارے ہوگی جو اس خیال یا اوسکی اصل سے مطابقت

کرتی ہو۔ اور از انجا کہ یہ صورت مثل اور صورت کے ذمی صورت پر دلالت کرتی ہے لہذا یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ ایک ذات نا آشنا ہی و ازلی وحی قیوم کا ہونا ناگزیر ہے جسکے وجود میں ارادت کو دخل نہیں اور اس سے مبرا اور برتر ہے۔ اور زبان میں وسعت نہونے کے باعث ایک طریقہ گفتگو کا رواج پا گیا ہے کہ جبر حق قتالے کے وجود کی بنا اور وجہ اور بیان ہے۔ مگر یہ نہیں کہا گیا ہے اور نہ ہرگز یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ہر شے جیسی کہ ہے اس قسم کے جبر سے موجود ہے کہ ضابطہ عالم میں جبر ارادت پر مقدم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مراد ہرگز نہو گی کہ ہر شے اس قسم کے جبر سے وجود میں ہے اور اسکی چند وجہ ہیں۔ خاص کر کہ اسل مرکا اتوار ہے کہ ارادت افعال انسانی سے ضابطہ عالم میں بہت سے تبدل واقع ہوتے ہیں۔ اور اگر کسی علم کا انکار ہو تو مجھے کہو اس سے تقریر کرنے کا دعویٰ نہیں ہے \*

ان باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے اور لاجیکہ کوئی مقرر تقدیر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر شے بالجبر ہے تو اسکی خواہی نہو ہی ہے غرض ہو گی کہ ہر شے بوسیله ایک فاعل کے ہے جو بالجبر فعل کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی خواہی نہو ہی یہ غرض ہو گی کیونکہ میں خوب واقف ہوں کہ حتی الامکان وہ اس معنی کو تسلیم نہ کرے گا۔ اور ثانیاً یہ کہ جبر سے جسکے

وسیلہ ایسے فاعل کا فعل کرنا مفہوم ہے عقل و ارادت خارج نہیں ہوتی۔ پس اگر طریقہ تقدیر قبول بھی کر لیا جائے تو اس سے دنیا کی ساخت کی وجہ صرف اسقدر حاصل ہوگی جقدر ایک مکان کے ساخت کی ہوتی ہے اور بس۔ دنیا کے بانی ہونے کے لئے جبر ایک فاعل بالجبر کو مستحق چاہتا ہے جقدر اختیار ایک فاعل ذی اختیار کو۔ اور ضابطہ عالم کے نظام میں ارادت اور عقل غائبہ کے آثار سے اس فاعل کا ایک صلہ ذی یا ذی اختیار ہونا بموجب طریقہ جبر۔ در صورت اس کے اقرار کے۔ یہی ثابت ہے جیسا بموجب طریقہ اختیار کے ثابت ہے۔

جب اس طرح معلوم ہوا کہ مسئلہ جبر اس امر کے ثبوت کو کہ ضابطہ عالم کا ایک بانی ذی عقل و دنیا کا ایک حاکم طبعی ہے منقطع نہیں کرتا تو وہ سوال جو شبہ مذکورہ بالا سے نکلتا ہے اور جسکی نسبت مجھے گمان ہے کہ اس سے جواب شافی اسکا حاصل ہوگا یہ ہے۔ کہ آیا مسئلہ جبر در صورت مطابق ہونے کے اسکان اور جہان کے نظام سے اور نیز اس سلطنت طبعی سے جو جہان پر ہے اور جسکا ہم تجربہ کرتے ہیں اس امر کے یقین کی کل وجوہات معقول کو کہ ہم حالت دین میں ہیں منقطع کرتا ہے و یا اس مسئلہ کی دین اور اس کے طریقہ اور اس کے ثبوت سے مطابقت ہو سکتی ہے۔



فرض کیجئے کہ کوئی مقرر تقدیر کسی شخص کو ایام طلوع سے بموجب اپنے اصول کے تعلیم دیوے۔ اور وہ لڑکا اونپر توجہ کرے اور یہ نتیجہ نکالے کہ چونکہ مجھ کو علاوہ اوس روش کے کہ چلتا ہوں روئے دیگر اختیار کرنا ممکن نہیں لہذا میں نفرین اور آفرین دونوں سے بری اور نہ جزا اور سزا کا سزاوار ہو سکتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ اوسے وسیلہ اس طریقہ کے الزام اور ستودگی کے اور اک ہی کی بیخ و بن کو دل سے اوکھاڑ ڈالا اور اوس نے اپنے مزاج اور طریقہ و رفتار کو اوس کے موافق بنایا۔ اور کاروبار دنیا شروع کرنے پر اوس کی مطابق ارباب عقل سے سلوک کا متوقع ہوا۔ جیسا مقرر تقدیر بموجب اس طریقہ کے سمجھتا ہے اوس کو ضابطہ عالم کے بانی سے اور درباب حالت آئندہ کے کس سلوک کا متوقع ہونا چاہئے۔ اس مقام پر مجھ سے بغیر استفسار کیئے رہا نہیں جاتا کہ آیا کوئی شخص جس کو عقل سے کچھ بھی بہرہ ہے لڑکے کا ایسے خیالات پر آمادہ کیئے جانا اور انکو عمل میں لانے کے لیے مطلق العنان کیئے جانا مناسب سمجھے گا۔ اور وہ شخص جس کو یہ وقوف نہیں کہ ہم درباب اس قسم کے خیالات کے لڑکے ہیں عقل سے بے نصیب ہے۔ مگر لڑکا بلاشبہ نہایت خوش ہوگا کہ اوس نے خوف اور حیا کے اون تعرضات سے رہائی پائی جنہیں اوس کے ساتھی مقید اور گرفتار ہیں اور اپنے علم کی

تفصیل پر جو اسکی عمر کی حیثیت سے برتر ہے اڑسین نازان ہوگا۔ مگر ان اصول کی جبکہ اسکی دوران تعلیم میں اسطرح پر سمجھے گئے اور عمل میں آئے۔ علاوہ خود بینی اور خود پسندی کے خواہی خواہی اور بھی تاثیر ناقص ہوگئی۔ دو باتیں بہر حال لازم آو گئی یا تو یہ کہ اسکی مزاحمت کیجاو اور اپنے ہمسایوں کا اور اپنا وبال جان ہو یہاں تک کہ جان سے ہلاک ہووے۔ ورنہ تنبیہ کا ہر وقت استعمال ہوتا کہ الزام اور ستودگی کے اور اسطرح کی جبکا جاتا رہنا ہے فرض کیا تھا تلافی ہو اور اس امر کا تصور عملی کرنے اپنے دل سے اٹھا دیا تھا پیدا ہو کہ وہ انیبال کا ہے جو اپنے نیک و بد کا ذمہ دار ہے اور واسطے ارتکاب منہیات کے سزا پاوے گا۔ لہذا یہ امر واقعی غیر ممکن ہے کہ وہ تنبیہ جو اس کے دوران تعلیم میں اور بہر عائد ہوگی اس سے معقول نہ کرے کہ اگرچہ وہ طریقہ جہین اس نے تسلیم پائی ہے باطل نہ ہوتا ہم اس نے اس سے نتیجہ نامکمل نکالا اور کسی کسی طرح پر عمل اور زندگانی روزمرہ میں اسکا استعمال بجا کیا۔ اسطرح چاہئے کہ وہ تجربات جو مقرر تقدیر کو پروردگار کے اہتمام کے فی الحال حاصل ہیں اسکو از روئے عقل معقول کریں کہ درباب معاملات دین کے اس طریقہ کا استعمال بجا ہے۔ مگر فرض کیجئے کہ اس لڑکے کا مزاج اوسے طریقہ کے موافق بنا رہے اور اسکی اسید درباب سلوک کے

جو دنیا میں اوس سے کیا جاوے گا اوس کے مطابق ہوا یا نہ کہ وہ متوقع  
 ہو کہ کوئی صاحب عقل اوس کو کسی فعل کے لئے جو وہ کرے اوسے الزام یا  
 سزا نہ دے گا کیونکہ اوس کے کرنے سے اوسے چارہ نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ بموجب  
 اس قیاس کے ایسے شخص کے دنیا میں کاروبار شروع کرنے پر جماعت  
 مشارکہ انسانی اوسکی متحمل نہوگی اور بیاعت اوس سلوک کے جو اوس سے  
 کیا جاوے گا وہ جماعت مذکورہ کا غیر متحمل ہوگا۔ اور وہ جلد کسی ایسے فعل کا  
 مرتکب ہوگا جس کے لئے وہ عدالت ملکی کے ہاتھ میں گرفتار ہو۔ اور انجام  
 کار اوس پر واضح ہو جائیگا کہ اوس کے معلم دانشمند نے اوس پر کیسے کیسے  
 احسان کیے ہیں۔ یا فرض کیجئے کہ یہ طریقہ تقدیری کسی اور طرح عمل میں  
 لایا جاوے تو واضح ہوگا کہ اس طرح کا استعمال علی مثل اول کے خلاف  
 عقل اور استعمال میں اوس قدر باطل ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص کی تقدیر  
 میں فلان وقت تک زندہ رہنا ہے تو وہ بغیر اوس کے کہ اپنی حفاظت کرے  
 اوس وقت تک زندہ رہیگا۔ یا یہ کہ اگر اوسکی تقدیر میں اوس وقت سے  
 پیشتر مرنا ہے تو کسی طرح کی حفاظت اوسکی مانع نہیں ہو سکتی۔ لہذا کل  
 فکر و ترواد اپنی جان کے حفاظت کی عبت ہے اور اس بطلان کا متقدمین  
 نے بھی ذکر کیا ہے۔ مگر برعکس اس کے اس طرح کے بطلان علی اس قیاس پر  
 تقریر کرنے سے کہ ہم ذی اختیار ہیں برآمد نہیں ہوتے۔ بلکہ اس قسم کی

تقریر و رباب عام معاملات و نیوی کے تجربہ سے صادق آتی ہے۔  
 اور لہذا اگرچہ اس امر کا اقرار کیا جاوے کہ یہ مسئلہ جہاں زہدی قیاس  
 کے صحیح ہے تاہم بلحاظ عمل کے جہاں تک کہ ہمارے تجربہ کی رسائی ہے  
 یعنی کل حیات موجودہ تک وہ بمنزلہ باطل کے ہے۔ کیونکہ جہاں موجودہ  
 کا نظام فطری اور وہ حالت جس میں ہم واقعی رکھے گئے ہیں بالاختیار معلوم  
 ہوتی ہے۔ اور چونکہ جمیع دوران افعال میں درجہ بدرجہ تامل و فکر اور  
 ایک جانب کو میل ہونا اور ارادہ پرصم ہونا اور انجام کار اپنے ارادہ کا  
 عمل میں لانا بالاختیار معلوم ہوتا ہے تو شاید بطریق انصاف یہ نتیجہ نکل سکتا  
 کہ ہم صاحب اختیار ہیں۔ مگر وہ بات جس پر اس مقام پر اصرار کیا جاتا ہے  
 یہ ہے کہ جہاں کی فی الحال کی سلطنت طبعی میں پیشتر اسکے کہ لحاظ کیا جائے  
 کہ آیا ہم صاحب اختیار ہیں یا نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری نسبت ایسا سکھ  
 اور ایسا معاملہ مرعی ہے کہ گویا ہم صاحب اختیار ہیں۔ یہ مسئلہ جبر کیا ہی  
 حق کیون نہ قبول کیا جاوے تاہم درحقیقت ہماری حالت اور سلسلہ حقائق  
 عالم ایسا ہے کہ جب کبھی ہم اپنی زندگی اور عمل میں اسکا استعمال کرتے  
 ہیں تو یہ استعمال ہم کو ہمیشہ گمراہ کرتا ہے اور درباب فائدہ حال کے  
 اسکا اس ہولناک طرز پر گمراہ کرنا ناگزیر ہے۔ اور کیونکہ آدمی اپنے  
 اس قدر محفوظ سمجھ سکتے ہیں کہ اوسی مسئلہ کا ویسا ہی استعمال درباب فائدہ

آئینہ اور عام اور بزرگتر کے بھی اوتھین کسی مشابہ طریقہ سے گمراہ نہ کر گیا۔  
 کیونکہ دین ایک معاملہ عملی ہے اور تشبیہ ضابطہ عالم سے ظاہر ہے کہ اگر  
 یہ مسئلہ پہنچ بھی ہو تو اسکا استعمال معاملات عملی میں کرنے کے واسطے ہم تو  
 نہیں رکھتے ہیں۔ جب کبھی معاملہ دین میں ہم اسکا استعمال کرتے ہیں اور  
 اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم اس کے فرائض سے آزاد ہیں تو ظاہر  
 ہے کہ اس نتیجہ کا کچھ اعتبار نہیں۔ اگرچہ ظاہر صورت کیسی ہی کیون نہ ہو  
 تاہم اس تصور کی وجہ معقول قائم رہے گی کہ ہم اپنے تئیں دھوکھا دیتے  
 ہیں کسی قدر جیسا کہ لوگ خیال کرتے ہیں کہ وہ بے پایا نی کے خیال سے  
 نتائج مناقض نکال سکتے ہیں \*

ان جمیع باتوں سے ناظرین جو صاحب غور ہیں ملاحظہ  
 فرما دیں گے کہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اختیار کے قیاس پر حجت دین کی قطعی  
 ہے تو جبر کے بھی قیاس پر ویسی ہی قائم رہتی ہے کیونکہ مسئلہ جبر کا معاملات  
 عملی میں استعمال نہیں ہو سکتا یعنی اس کے باب میں وہ بمنزلہ باطل کے ہے  
 ۔ اور اس سے عقل پر کوئی حرج نہیں ہوتا ہے مگر صرف اس پر جو عقل  
 کے خلاف ہے۔ کیونکہ بمقابلہ اصول عملیہ کے جو ہماری خلقت کے بانی  
 نے ہمیں عمل کرنے کو عطا کئے ہیں عقل پر چلنے کا دعویٰ کرنا۔ اور ایسے  
 معاملات میں جنہیں ہماری کوتاہ بینی اور نیز ہائے تجربہ سے ظاہر ہے



اوس فعل کی سزا دینا ہوا جس سے اوس اشخاص کو گزیر نہ تھا۔ گویا جبر جس سے مثلاً یہ خیال ہے کہ مردم کشی کی بے انصافی رفع ہو جاتی ہے تو اوس سے اوسکی سزا کی بے انصافی کیا نہ رفع ہو جائیگی۔ اگرچہ بذاتہ اس اعتراض سے مدعا کم حاصل ہے تاہم اس مطلب کے لحاظ کے لئے نہایت مفید ہے کہ کیونکر انصاف اور بے انصافی کے خیالات اور قوت میں بھی جب ہم اوجھن مندفع سمجھنے کے درپے ہیں قائم رہتے ہیں۔ اور کیونکر مے دل پر اوس وقت میں بھی جب ہم اونکی ابطال کی فکر میں ہیں خواہی ننخواہی موثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ شاید کوئی شخص بھی ایسا دنیا میں نہیں ہے جو اس اعتراض کو بادی النظر میں پیش نہ کرے \*

**اعتراض** اگرچہ یہ بات بخوبی ثابت ہے کہ اگر جبر عام کی کسی شے سے مطابقت ہو سکتی ہے تو ضابطہ عالم کے بانی کے اوس طریقہ سے ہو سکتی ہے جو دین کی بنا ہے۔ تاہم کیا اس سے اوسکے اس طریقہ کے ہونے کا اور لہذا دین کا ثبوت صاف رد نہیں ہوتا **جواب** ہرگز نہیں۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ راحت اور رنج کسی ایسے معنی کر کے کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج نہوں ہمارے تقدیر نہیں ہیں بلکہ یہ کہ ہمارے چال و چلن کے نتائج ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہماری نسبت اوسی قسم کی سلطنت مرعی رکھتا ہے جیسی باپ اپنے لڑکوں پر اور

حاکم ملکی اپنی رعایا کی نسبت مرعی کہتے ہیں۔ مباحث خیالیہ کا در باب جبر اور اختیار کے جو کچھ تصفیہ ہو سو ہو یہ بات تو ہلکو علانیہ معلوم ہوتی ہے کہ ایسی ذات کے جو اپنی مخلوقات اور اپنی رعایا سے کسی طرح کے اغراض کی مقاومت یا مخالفت نہ کھتی ہو اسل اختیار یا حکومت کے عمل میں لانے کے لئے صداقت اور انصاف خواہی نحوہی ہی قاعدہ اور مقصد اور طبعی ہوں گے \*

مگر چونکہ عقیدہ اختیار اگرچہ ہم اسکی حقیقت کا تجربہ کرتے ہیں مشکلات سے جراثیم باریک و دقیق خیالات کی طرف لے جاتی ہیں پیچیدہ ہو اور چونکہ سلسلہ جبری کی بنا پر بے دینی قائم معلوم ہوتی ہے لہذا دین کے ادون واجبات کا ثبوت خاص پیش کرنا جو ظاہر اس سلسلہ سے رد نہیں ہوتے شاید مفید ہو \*

اگر جبر کو بند کرنا ممکن اور اسکیا کے نظام کے لائق مطابقت سمجھیں تو بھی اس ثبوت میں جو ضابطہ عالم کے بانی قائل کا اعلیٰ غائیہ سے حاصل ہے اس سلسلہ جبر سے خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور یہ امر واقعی کہ وہ جہان کی سلطنت بوسیلہ طریقہ جزا اور سزا کے کرتا ہے جبر یا کسی اور قیاس سے غیر متعلق ہے۔ اور نیز یہ کہ اس نے ہمیں تو عقلی عطا کی ہے جسکے وسیلہ سے ہم افعال میں تمیز کر سکتے ہیں اور بعض کو



نیک اور مہر و عنایت سمجھ کر پسند کرتے ہیں اور دوسروں کو زبون  
 اور نامنرا جانکر ناپسند کرتے ہیں۔ یہ تمیز عملی ایک مخصوص طرح کے  
 طریقہ فعلیت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اسمین حکومت اور رہنمائی کا اتھا  
 پایا جاتا ہے۔ ایسی حکومت جسکی نافرمانی ہم بغیر خود ملزم ٹھہرے کر نہیں  
 سکتے۔ اور اس قوت عملی کے فرمان ہمارے لیے علاوہ قاعدہ بالبع ہونے کے  
 باعتبار اوامر کے احکام الہی بھی ہیں اس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔ کسی  
 قاعدہ یا ہدایت العمل کا ایسے مخلوقات میں جو یہ سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں  
 کہ وہ انکے خالق سے مقرر کیا گیا ہے علم ہونے سے فی الفور نہ صرف  
 فرضیت کا بلکہ در صورت عمل کے حفاظت اور در صورت انحراف کے  
 خطرہ کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ضابطہ عالم کے بانی کی ہدایت ایسے مخلوقات  
 کو جو اسکو اسکی طرف سے سمجھنے کی لیاقت رکھتے ہیں ظاہر اسکی جانب  
 سے حکم ہے۔ اور جو حکم اسکی طرف سے ہے اسمین در صورت فرمانبرداری  
 کے وعدہ اور در صورت نافرمانی کے تہدید خواہی نخواہی کنایتہ شامل ہے  
 ۔ مگر سزا یا نامنرا ہونے کے علم یا ادراک سے جو تمیز عملی میں شامل ہے  
 یہ حکم واضح اور گویا ملفوظ ہو جاتا ہے۔ چونکہ اسکا طریقہ سلطنت یہ ہے  
 کہ اعمال کی سزا و جزا دے پس اسکا بعض افعال سے جمیلہ اور  
 بعض سے رذیلہ ہونے کا علم بطریق لازمی ملحق کرنا بمنزلہ اس ظہار کے ہے

کہ کس پر اوسکی سزا نازل ہوگی اور کس کو اوسکا اجر عطا ہوگا۔ کیونکہ اوسنے  
 ہلکے ضرور یہہ تمیز اور علم بطور آگہی کے عطا کیا ہے کہ آئندہ کیا ہونے والا ہے  
 یعنی ازراہ پیش خبری کے کہ انجام کار ہیں اس دنیا میں کس بات کا موقع  
 ہونا چاہئے۔ پس اس خیال کی وجہ آشکارا ہے کہ حق تعالیٰ کی سلطنت  
 بنظر کل کے اوس طبیعت کے جو اوسنے ہین عطا کی ہے موافق پائی جائیگی  
 ۔ اور کہ انجام کار اور بروقت ظہور اشیا کے راحت اور رنج واقعی فرد  
 فرد آئینگی اور بدی سے ستخرج ہونگے۔ جیسا کہ اوسنے فی الحال ایسی  
 خصوصیت کے ساتھ اوسکے خیالات ہمارے دلوں میں مشترک کیے ہیں۔  
 اور اس سے دینی عبادت کا واجبات سے ہونا آسانی برآمد ہو سکتا ہے  
 اگر اوسکو اپنے دلوں پر حق تعالیٰ کی سلطنت اخلاقی کا خیال قائم رکھنے اور  
 اوسکی فرمانبرداری کرنے کا صرف وسیلہ ہی ہونے کی نظر سے خیال کریں۔  
 حالانکہ یہہ اوس فرض عظیم پر کمال نا کامل طرز پر لحاظ کرتا ہے \*۔

میں اب یہہ کہتا ہوں کہ کوئی اعتراض جو جبر سے  
 برآمد ہو دین کے اس ثبوت عام پر عاید نہیں ہو سکتا۔ یعنی اوس مدعا پر  
 جس سے بحث ہے کہ ہم اس طرح کی قوت عملی اور تمیز رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہہ  
 صرف امر واقعی اور تجربہ کی بات ہے کہ بنی انسان اس طرح پر خلق کیے گئے  
 ہیں۔ اور نہ کوئی اعتراض اس نتیجہ کے خلاف عائد ہو سکتا ہے اس لیے

کہ وہ صریحاً اور مطلقاً اس امر واقعی سے برآمد ہے۔ کیونکہ وہ نتیجہ کہ حق تعالیٰ انجام کار را استبازوں کو جزا اور شریوں کو سزا دیگا اس وجہ سے نہیں نکالا گیا ہے کہ اسکا ایسا کرنا ہمیں مناسب معلوم ہوتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اسنے فرمایا ہے کہ وہ ایسا کرے گا۔ اور یہہ اسنے ہم سے اس وعدہ اور وعید میں جس پر فرمان دلالت کرتا ہے یقیناً فرمایا ہے اور نیکی اور بدی کا علم جو اسنے ہمیں دیا ہے اس بات کو صاف صاف ظاہر کرتا ہے۔ اور یہہ دلیل جو امر واقعی سے حاصل ہے نیکی اور بدی کے میلان طبعی سے قائم اور کسی قدر واقعات دیگر سے ثابت بھی ہوتی ہے۔ اور نیز اس سے کہ حق تعالیٰ اپنی پروردگاری کے سلسلہ طبعی میں افعال قبیح بنظر جماعت مشارکہ انسانی کے لیے مضر ہونے کے اور نیز نفع نہر دیتا ہے۔ چنانچہ عام ثبوت دین کا اس قیاس بے قید کے موافق بھی جیسر ہم تقریر کرتے ہیں صحیح لا جواب ہے \*

اس بات پر بھی غور کرنا ضرور ہے کہ علاوہ اسکے دین فطری کے حق میں ایک شہادت ظاہری ہے جس میں عقیدہ جبر سے اگر وہ حق بھی ہو تو خلل واقع نہیں ہوتا۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص بیانات اور دلائل مطورہ بالا سے یا کسی اور طرح سے دین کی حقیقت کا قائل ہو کہ آپ خدا ہے جسے جہان کو بنایا ہے جو انسان کا حاکم اخلاقی اور منصف ہے

اور ہر نظر کل کے ہر شخص سے مطابق اس کے اعمال کے پیش آویگا۔ مین  
 کہتا ہوں کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص ازراہ عقل کے اس امر کا قائل ہوگا کہ انسان  
 کی زمانہ جاں یا سلف کی حالت سے مطلقاً ناواقف ہو تو ایسا شخص بالطبع مستفسر  
 ہوگا کہ اس طریقہ تعلیم کی نسبت کیا روایت ہے۔ اور کس زمانہ میں اور  
 کس طرح پر وہ دنیا میں اول داخل ہوئی۔ اور آیا اوپر اکثر لوگ جہان کے  
 ایمان لائے تھے یا نہیں۔ اور اگر بروقت ہنسار او سے یہ دریافت ہوئے  
 کہ سب سے پہلے کسی خاص شخص نے زمانہ اخیر میں اس کو نتیجہ عقل سے تجربہ کیا تھا  
 اور پھر انسان اس سے مطلقاً ناواقف تھے۔ اس صورت میں اگرچہ  
 اس کا ثبوت از روئے عقل کے ثابت رہیگا تاہم اس کے انکشاف کے  
 بیان سے اس کی حقیقت کی کوئی صداقت مستزاد نہوگی۔ لیکن اگر بجائے  
 اس صورت کے اس سے ایسا کچھ دریافت ہو جس سے اس کے نزدیک اس کی  
 حقیقت کی کمال تصدیق خواہی نہواہی ہوتی ہو۔ اولاً یہ کہ سیکرہ یہ نظام  
 ساتھ کم یا زیادہ الحاقیات اور تبدیلیات کے ہر زمانہ اور ملک میں جسکی  
 نسبت اس معاملہ میں ہمیں خبر تحقیق پونہچی ہے قبول کیا گیا ہے۔ ثانیاً  
 کہ یہ بات از روئے تواریخ کے جہان تک کہ ہم زمانہ گذشتہ میں پہنچے  
 لے جاسکتے ہیں ثابت ہے کہ یہ کل نظام اعتقاد کہ ایک خدا ہے جو اس  
 جہان کا خالق اور حاکم اخلاقی ہے اور انسان حالت دینی میں ہیں زمانہ

ابتدائی میں قبول کیا گیا تھا۔ اور نشاناً جیسا کہ تواریخ میں اس بات کا کنا  
اور اشارہ بھی نہیں کہ یہ نظام اول عقل سے حاصل ہوا ویسا ہی تواریخ  
کی شہادت اور روایت کی صداقت سے جو مثل تواریخ کے قدیم ہے ثابت ہے  
کہ اول وہ الہام سے سکھایا گیا تھا۔ یہ باتیں خواہی نخواہی از بس متبر  
سمجھی جائیں گی۔ اول یعنی اتفاق عام سے ثابت ہے کہ یہ نظام انسان  
کی عقل عام کے مطابق ہے۔ دوم یعنی جہان کے زمانہ ابتدائی میں یہ  
اعتقاد تھا اور خاص کر معلوم نہیں ہوتا کہ اوسین وہم یا بطلان کی باتیں  
شامل تھیں اس سے اسکی حقیقت خواہ نخواہ زیادہ ثابت ہوتی ہے۔  
کیونکہ وہ ان دونوں میں سے ایک بات کا ثبوت ہے۔ یا تو وہ اس  
دنیا میں بالہام ربانی آیا ویسا ہی کہ وہ طبعی اور عیان ہے اور دلچسپ  
تاثیر کرتا ہے۔ پہلی بات پر عالموں کا اتفاق ہے۔ اور جو شخص غور کر لگیا  
کہ طبائع ناشایستہ اور ناتر بیت یافتہ فکر کرنے کے قدرتنا قابل ہیں  
وہ شاید صرف اسی وجہ سے اسکو حق سمجھنے پر مائل ہوگا۔ اور چونکہ اس  
رسالہ کے حصہ دوم میں واضح کیا گیا ہے کہ ابتداء سے دنیا میں الہام الہی  
کے خلاف کوئی ایسا مخصوص ظن نہیں ہے جیسا کہ تنزیل میں بعد کی نسبت  
سمجھا گیا ہے پس میرے خیال میں ایسا آتا ہے کہ تشکیک ابتدائی تنزیل  
کے دعویٰ کی نسبت کوئی ایسا بیان نہیں کر سکتا جو خود اسکو اس میں

سے کہ کوئی تنزیل اصلی تھی جس سے دے منقول ہیں غالب تر معلوم ہو  
 ۔ اور سوم بات جسکا ذکر اوپر ہوا کہ تواریخ یا روایت کی جو مثل تواریخ  
 کے قدیم ہے شہادت آشکارا موجود ہے کہ طریقہ دین انسان کو بوسیہ  
 الہام ربانی سکھایا گیا تھا یہ اس کے اس طرح پر سکھائے جانیکا کسی قدر  
 ثبوت واقعی ہے جسکا اقرار ضرور واجب ہے۔ کسی معاملہ کے ثبوت  
 مستزاد کے لئے جسکے برخلاف کوئی ظن نہ ہو نہایت قدیم روایت کیوں قبول  
 کی جائے۔ اور اس ثبوت کا یہاں اس نظر سے ذکر کیا گیا کہ قبل اسکے  
 کہ کسی کتاب کی سند پر چہین دین مندرج سمجھا جاتا ہے لحاظ کیا جاوے  
 اور نیز قبل اس لحاظ کے کہ آیا خود وہ تنزیل بحالت خالص یا افسانہ ہنر  
 ہم تک پہنچی اور بیان کی گئی ہے وہ ثبوت اس بات کے واضح کرنے  
 میں کہ اس جہان میں دین بوسیہ الہامی آیا گو نہ وقت رکھتا ہے۔  
 اس صورت میں دین کی اصلیت کا بیان تواریخی جو ہمارے پاس  
 موجود ہے بلحاظ جمیع کیفیات کے اسکی حقیقت کو واقعی قائم کرتا ہے اور  
 مسئلہ جبر سے اس میں کوئی خلل عائد نہیں ہوتا۔ اور ظاہری ثبوت دین  
 فطری کا بھی ہرگز ضعیف نہیں ہے \*

مگر نیکی اور دین کے جمیع ثبوت ہمارے عامہ کے بعد  
 انسپر بتامل غور کرنا چاہئے اور یاد رکھنا چاہئے کہ جیسے عقل قیاسی غفلت

و تعصب و مخالطہ ممکن ہے اور سیطرہ عقل عملی بھی ناقص و درودی ہو سکتی ہے اور اوسکی ہدایتوں پر انصافاً التفات نہیں ہوتا۔ اس سے ہمارے قیاسی اور عملی قوائے اور اکیہ کی حقیقت کے خلاف کچھ ہرگز ثابت نہیں ہوتا یعنی اس بات کے خلاف کہ وہ ضابطہ عالم سے اس لیے تجویز کیے گئے ہیں کہ ہکواسشیانہ کے علم سے ماہر کریں اور ہمیں تعلیم دین کہ کیسی روش اختیار کرنی چاہئے اور باعث اپنے رویہ کے کس بات کا متوقع ہونا چاہئے۔ ہمارا تعصب و وارث کے معرض خطر میں اس قدر ہونا کہ جس قدر ہم ہیں ہمارے واسطے ایک نصیحت سنجیدہ ہے کہ اوس شے کی نسبت جو درباب نیکی اور دین کے ہماری آراء قائم کرنے کے لیے ایسی سترگ ہے ہوشیاری میں۔ اور خاص کر رسم اور دستور اور عزت کے اوسنے خیالات کو یا حال کے آرام کے تصورات اور فائدہ اور صرف انسان کے آرام ہی کو قاعدہ اخلاقی نہ سمجھیں \*

اگر بیان مسطورہ پر جو بذاتہ اور دین کی تواریخ سے مستنبط ہے بنظر کل کے نظر کیجئے تو اوس سے ایک ثبوت عملی جو نہیں ہو سکتا حاصل ہوتا ہے۔ ایسا ثبوت کہ اگر اس معاملہ کی سترگی بوجہ انتہا یا لحاظ کیا جاوے تو میری سمجھ میں ایسا آتا ہے کہ ازراہ عقل کے انسانوں کے جو فکر اور تامل سے عمل کرتے ہیں اعمال پر تاثیر کرنے کے واسطے

مکتفی تصور ہوگا بشرطیکہ قبول کیا جاوے کہ کوئی ثبوت اس کے برعکس نہیں  
**اعتراض** لیکن شاید کوئی کہے۔ کہ بہتیرے ظنون غالبہ ہیں جو  
 درحقیقت رد نہیں ہو سکتے یعنی ثابت نہیں ہو سکتا کہ مے ظنون غالبہ نہیں ہیں اور ہم  
 ممکن ہے کہ مقابل میں یکظنون غالبہ ہوں جنکا ثبوت زیادہ قطعی ہو۔ اور کسی  
 کے دلائل مخصوصہ کے خلاف اعتراض دل دھانے کی ضرورت نہیں ہے  
 جبکہ بدون ان دلائل کے کسی طرح پر لحاظ کیے خود سلسلہ ہی صاف صاف  
 باطل ظاہر ہو سکتا ہے۔ قابل غور ہے کہ طریقہ سلطنت کا بوسیہ جزا اور  
 سزا کے ہونا اور خاص کر اعمال کے سزایا ناسزا ہونے کے اعتبار سے  
 جزا و سزا دینا اس خیال پر خواہ مخواہ موقوف ہے کہ ہم فاعل بالا اختیار ہیں  
 اور فاعل بالبحر نہیں۔ اور یہ بات قابل اعتبار کے نہیں کہ مضابطہ عالم کا بانی  
 ہم پر کسی قیاس پر جسکو وہ باطل جانتا ہے اس طرح سے سلطنت کرے کہ  
 گویا وہ حق ہے لہذا یہ خیال کرنا کہ وہ عقبے میں ہمارے افعال کی جزایا  
 سزا دیگا غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ خاص کر کہ وہ اعمال کے سزایا ناسزا ہونے  
 کے خیال سے ایسا کرے گا **جواب** اب کل تقریر اس مرکز پر مجتمع ہے  
 ۔ اور ان جمیع باتوں کا جواب شافی ہے جس سے اعتراض ممکن نہیں کہ کل  
 نظام سلسلہ مضابطہ عالم اور تشبیہ پروردگاری سے لاریب ظاہر ہے کہ اس  
 تقریر کا نتیجہ باطل ہے یہ غلطی کسی جگہ واقع ہو۔ اور عقیدہ اختیار سے



صاف ظاہر ہے کہ یہ غلطی کس جگہ واقع ہے یعنی اپنے تئیں فاعل بالجبر سمجھنے میں جبکہ ہم وحقیقت فاعل ذی اختیار ہیں۔ مگر جبر کے قیاس پر غلطی اس بات کے مان لینے میں ہے کہ فاعل بالجبر کا جزا یا سزا دیئے جانا قابل اعتبار نہیں۔ لیکن نتیجہ اخیر کسی نہ کسی وجہ سے بالیقین باطل ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ واقعی ہو جب سلسلہ طبعی کے حیوانات مطلق پر بھی بطریق جزا و سزا کے سلطنت کرتا ہے۔ اور انسان اپنے افعال کی جزا و سزا پاتے ہیں اور ان افعال کی جو جماعت مشارکہ انسانی کے لیے مضر ہیں مضر ہونے کی وجہ سے سزا ملتی ہے۔ اور نفس فعال زبون کی پروردگار کے اہتمام موجود میں باہر و طبعی ایک دوسرے کے سزا دیجاتی ہے۔ حتیٰ کہ کیفیت احسان و قوت غضب کو اور جزاؤں اور سزاؤں کو جو اولیٰ شے نکلتی ہیں بطریق اکثر یہ طبعی یعنی بانی ضابطہ عالم کی طرف سے سمجھنا چاہئے۔ چونکہ یہ جزائیں اور سزائیں افعال سے بنظر خوش فہمی اور سزا داری اور بد فہمی اور ناسزا داری کے بالطبع ملتی ہیں پس میں کہتا ہوں کہ یہ جزائیں اور سزائیں طبعیہ نتیجہ مسطورہ بالا کے اوسے قدر خلاف ہیں اور اوسکا بطلان عیان کرتی ہیں جیسا کہ بنقل افعال سزا اور ناسزا کی مناسب اور کامل جزا و سزا دیئے جانا۔ پس اگر فاعل بالجبر کا اس طرح پر جزا و سزا دیئے جانا قابل اعتبار نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آدمی فاعل بالجبر نہیں بلکہ

بالا اختیار ہیں۔ کیونکہ یہ امر واقعی ہے کہ جسے اس طرح سے جزا و سزا دیئے جاتے ہیں۔ لیکن اگر برعکس اسکے اس بات پر اصرار کیا جائے اور اسی قیاس پر ہم تقریر کر رہے ہیں کہ آدمی فاعل بالجبر ہیں تو اس صورت میں فاعل بالجبر کے اس طرح پر جزا و سزا دیئے جانے کے قیاس میں بھی کوئی بات قابلِ بے اعتباری کے نہیں ہے کیونکہ ہم سے خود اس طرح پر سزا کیا جاتا ہے۔

پس نظرِ کل کے یہ بات ضرور نکلے گی کہ اگر جبر کو ممکن تصور کیجئے اور اس بات کو کہ نظامِ عالم سے اسکی مطابقت ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ بانیِ ضابطہ عالم انجام کا بنظرِ کل کے اپنی سلطنتِ ابدی میں اپنی مخلوقات کو کسی نہ کسی طرح پر موافق اونکی نیک یا بد روش کے سرور یا رنجور کرے گا اور نہ اس کے الیا کرنے کا ثبوت رد ہوتا ہے۔ یا بموجب عنوانِ بابِ ہذا کے اس نتیجہ کا بیان بالفاظِ موزون اس طرح پر ہے کہ تشبیہِ ضابطہ عالم سے ظاہر ہے کہ سکہ جبر باعتبارِ عمل کے باطل ہے۔ اور اگر جبر سے بر تقدیر قیاس مسطورہ بالا کے دینِ فطری کا ثبوت رد نہیں ہوتا تو ظاہراً اس سے دینِ منزل کے ثبوت میں بھی تغیرِ عائد نہیں ہوتا ہے۔

ان باتوں سے یہ بھی ہم پر واضح ہوتا ہے کہ اس

دعویٰ عام کو کہ مسئلہ جبر و خدا پر کل دین کا قاطع ہے کس معنی کہ کے سمجھنا چاہئے۔ اولاً بمعنی علی۔ کہ بموجب اس خیال کے دہریہ لوگ مطمئن ہوتے ہیں اور بدیہی میں دلیری کرتے ہیں اور آدمیوں کے آگے آپ کو دین التفات نہ کرنے کی نسبت معذور ٹھہراتے ہیں۔ اور ثانیاً بمعنی محقق کہ یہ بات کل نظام عالم کے اور اس کے جوہم آپ ہر لمحہ تجربہ کرتے ہیں خلا ہے اور لہذا جمیع معاملات کو تہ و بالا کرتی ہے۔ مگر اس دعویٰ کو اس طرح پر پرکھ کر نہ سمجھنا چاہئے کہ گویا جبر کی در صورت اس کے نشا عالم اور ہمارے تجربہ سے مطابقت ہو سکے کے دین سے مطابقت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قیاس پر تو اسکی قطعاً مطابقت ہوتی ہے۔

## باہفت

حق تعالیٰ کی سلطنت کے بیان میں باین نظر کہ وہ ایک نظم نسق یا نظام ہے جو بخوبی فہم میں نہیں آتا

اگرچہ اس بات کا اقرار ہے اور یہ اقرار ناگزیر ہے کہ تشبیہ ضابطہ عالم سے دین کی تعلیم عام کے قابل اعتبار ہونے کی اور چند مخصوص باتوں کی جو اوس میں شامل ہیں نظر امور واقعیہ ہونے کے

تقویت ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ اعتبار جبر کے کسی قیاس سے رو نہیں ہوتا۔ تاہم ممکن ہے کہ خلاف سلطنت الہی کی خوبی اور دانش و عدالت کے جوہر کے خیال سے مستنبط ہوتی ہیں اور خلاف اوس طریقہ کے جسکے بموجب اس سلطنت کا اہتمام ہوتا ہے اعتراضات پر اصرار کیا جائے جنکا جواب شافی تشبیہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کسی امر واقعی کے قابل اعتبار یا محقق ہونے سے اوسکی عمدگی یا اوسکا بادشاہ ہونا کسی قدر بھی ثابت نہیں ہوتا۔ اور تشبیہ سواے اس بات کے صراحت واضح کر دینے کے کہ فلاں معاملات صرف بنظر امور ات واقعی کے محقق یا قابل اعتبار ہیں کچھ زیادہ نہیں کر سکتی۔ مگر تاہم اگر نظام ضابطہ عالم کے اخلاقی ہونے اور سلطنت اخلاقی کے ماتحت ہونے کے خیال سے تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اوسکو قابل اعتبار ٹھہراتی ہے کہ سلطنت ضرور ایک نظم و نسق یا نظام مرکب یا طریقہ ملکی ہے جو عدالت قاسمہ اور نکوئی کے اعمال منفردہ اور بے ربط سے مغائر ہے۔ اور نیز یہ کہ وہ بالضرورت ایک ایسا نظام مرکب ہے جو بخوبی سمجھ میں نہیں آتا اور نسبت معاملات دیگر کے ایسا ہے کہ اوس سے جمیع اعتراضات کا جواب اوسکی عدالت اور نکوئی کے خلاف ہیں بطریق عام ایک جواب شافی حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں تشبیہ بنظر بعد اذن اعتراضات کے جواب دینے میں اور نیز

جواب کے بتلانے اور اس کے قابل اعتبار ثابت کرنے میں از بس مفید ہے \*

بروقت تفتیش بیان مسطورہ بالا کی صحت واضح ہو جائیگی۔ کیونکہ اولاً اس قیاس پر کہ حق تعالیٰ اس جہان پر سلطنت اخلاقی کرتا ہے اور اس کی سلطنت طبعی کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی اور قابل اعتبار ٹھیراتی ہے کہ اس کی سلطنت اخلاقی ضرور ایک نظام ہے جو ہمارے فہم سے برتر ہے۔ اور اس سے اون جمیع اعتراضات کی نسبت اس کی عدالت اور نگوئی کے خلاف کیے جاتے ہیں ایک جواب عام حاصل ہوتا ہے۔ اور ثانیاً چند خاص باتوں پر جو حق تعالیٰ کے نظام سلطنت طبعی میں شامل ہیں خوب غور کرنے سے اور ازراہ تشبیہ وہی قسم کی باتیں اس کی سلطنت اخلاقی کے شامل حال فرض کرنے سے زیادہ تر واضح ہو جائے گا کہ وہ اعتراضات کیسے کم وقعت ہیں \*

اس خیال پر کہ حق تعالیٰ دنیا پر بطریق اخلاق سلطنت کرتا ہے اور اس کی سلطنت طبعی کی تشبیہ اس بات پر اشارہ کرتی ہے اور اس کو قابل اعتبار ٹھیراتی ہے کہ اس کی سلطنت اخلاقی ضرور ایک ایسا نظام ہوگی جو ہماری فہم سے مطلقاً برتر ہے اور اس سے اون جمیع اعتراضات کی نسبت جو اس کی عدالت اور خوبی کے خلاف کیے جاتے ہیں ایک جواب عام

حاصل ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ تشبیہ سبب کو از بس قابل اعتبار کرتی ہے کہ سلطنت اخلاقی کے خیال پر وہ ضرور ایک نظام ہوگی۔ کیونکہ جہاں اور کل اور سکی سلطنت طبعی ایسی ہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ ایک نظم و نسق یا نظام مرکب یا طریقہ ہے جسکے اجزاء آپس میں اور کل سے بعینہ مثل کسی صنعت مصنوعی یا کسی خاص طریقہ آئین اور انتظام ملکی کے مطابقت کرتے ہیں۔ اس جہاں طبعی کے نظام عظیم میں افراد طرح طرح کے خاص تعلقات اپنی نوع کے افراد دیگر سے رکھتے ہیں۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ انواع کل بھی اس دنیا پر ساتھ انواع دیگر کے طرح طرح کے تعلق رکھتے ہیں۔ اور ہم نہیں جانتے کہ اس قسم کے تعلقات کی حد کہاں تک ہوگی۔ اور چونکہ کوئی فعل یا واقعہ طبعی جس سے ہم واقف ہیں ایسا منفرد اور بے علاقہ نہیں ہے کہ چندا فعال اور واقعات دیگر سے نسبت نہ رکھتا ہو۔ پس ممکن ہے کہ ہر ایک اوہمین سے جبکہ وہ افعال یا واقعات دیگر سے کوئی تعلق طبعی نہ رکھتا ہو تاہم شاید کوئی تعلق بعید ہو جو اس دنیا کی حد سے باہر ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمیں اس امر میں قیاس کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ آیا کل ضابطہ عالم کے جمیع مخلوقات اور افعال اور واقعات آپس میں تعلق رکھتے ہیں لیکن چونکہ یہ بات واضح ہے کہ جمیع واقعات کے نتائج آئندہ ہیں جن سے ہم واقف نہیں۔ پس جہاں تک کہ ممکن ہے اگر ہم انہیں سے کسی کی سرانجام

کرین کہ وہ کس سے متعلق ہے تو معلوم ہوگا کہ اگر یہ واقعہ ضابطہ عالم میں  
 واقعات دیگر سے کچھ تعلق جس سے ہم ناواقف ہیں زمانہ حال یا ماضی میں  
 رکھتا تو اس واقعہ کا مطلقاً ظہور نہوتا۔ نہ ہم کسی شے کے جمیع اسباب  
 اور مقاصد اور تعلقات ضروریہ کا کلیتہً بیان کر سکتے ہیں یعنی اوں تعلقات  
 کا جنکے بغیر اس کا وجود ناممکن تھا۔ اس عجیب و غریب رابطہ اور فیما بین کی سلسلہ  
 اور تعلقات سے ہر شے جو ہم سلسلہ ضابطہ عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں درحقیقت  
 ظہور میں آتی ہے۔ اور ہر روز دیکھتے ہیں آتا ہے کہ اوں اشیا کا وجود جو  
 ظاہر میں از بس ناچیز معلوم ہوتی ہیں اشیا سے دیگر کے لیے جو نہایت تنگ  
 ہیں شرائط لازمی سے ہے۔ پس کوئی شے کیوں نہ ہو ممکن ہے کہ وہ کسی  
 شے دیگر کے واسطے شرط لازم ہو۔ چونکہ جہان طبعی اور اسکی سلطنت طبعیہ  
 ایک ایسا نظام مرکب ہے جو فہم میں نہیں آتا۔ ایسا فہم سے باہر کہ وہ شخص  
 جو اوسمیں اپنی نادانی پر وقوف نہیں رکھتا درحقیقت کمال نادان ہے۔  
 پس یہ اس بات پر مشعر ہے کہ اس کا قابل اعتبار ہونا بتقویت تمام ثابت  
 کرتا ہے کہ جہان اخلاقی اور اسکی سلطنت بھی ایسی ہی ہو۔ درحقیقت  
 اس جہان کا نظام طبعی و اخلاقی اور اسکی سلطنت آپس میں ایسی متصل ہیں  
 کہ کل ملکہ ایک نظام مرکب ہے۔ اور یہ امر از بس قرین قیاس معلوم ہوتا  
 کہ نظام طبعی اسی لیے بنایا گیا اور صرف بہ تبعیت نظام اخلاقی جاہی ہے

جیسا کہ عالم نباتی واسطے عالم حیوانی کے اور اجسام مرکب واسطے نفوس  
الاطفہ کے خلق کیے گئے ہیں۔ مگر جس بات سے یہاں غرض ہے وہ  
یہ ہے کہ قطع نظر اس تفتیش سے کہ انتظام جہان طبعی کس قدر جہان اخلاقی  
کے ماتحت ہے صرف اس بات پر نظر کیجئے کہ ایک کا دوسرے سے  
مشابہ یا متساوی ہونا قابل اعتبار ہے۔ لہذا عدالت اور رحمت الہی  
کے ہر فعل کی نسبت یہ تصور ہو سکتا ہے کہ علاوہ مدعاے قریب کے ممکن  
ہے کہ وہ حق تعالیٰ کے انتظام اخلاقی کے اجزائے دیگر سے اور ایک عام  
نظام اخلاقی سے علاقہ رکھتا ہو۔ اور جمیع کیفیات اس سلطنت اخلاقی کی پیشتر  
ہے بنظر کل کے ترتیب دی گئی ہوں۔ مثلاً استدراذ زمانہ معین اور مرتب اور طریقہ  
جسمین نیکی کو حالت تعلیم اور جنگ میں رہنا ہے اور حسین شرارت کی ترقی  
گوارا کی گئی ہے۔ عدالت کے عمل کے اوقات معہود۔ اسکے وسائل  
مقرر۔ جزاؤں اور سزاؤں کے اقسام اور ان کے تقسیم کے طریقہ۔  
عدالت اور رحمت الہی کے جمیع خاص نظام اور ان کی ہر کیفیت ممکن ہے  
کہ ایک دوسرے سے ایسی متعلق ہو کہ سب ملکر ایک نظام کلی بنے جو اپنے جمیع  
اجزا میں مشترک اور متصل ہے یعنی ایک نظام یا طریقہ مرکب جو معنی سب  
مثل عالم طبعی کے واحد اور ہم قسم ہے۔ اور در صورت فرض کرنے اس حالت  
کے یہ بات بخوبی عیان ہے کہ اس لحاظ سے کہ حالت موجودہ میں اسکے



اجزائے قلیل ہمارے زیر نظر آتے ہیں ہم اس نظام کے سمجھنے کی قیادت نہیں رکھتے ہیں۔ اور لہذا ارباب انصاف ان حصوں میں سے کسی کے خلاف اعتراضات پر مہر نہوں گے +

اس ہماری ناواقفیت کا اور اس نتیجہ کا جو یہاں  
 اس سے نکالا گیا ہے مواقع دیگر پر عموماً اقرار کیا جاتا ہے۔ اور اگرچہ  
 اس سے انکار نہیں کیا جاتا تاہم جب لوگ دین کے خلاف تقریر کرتے  
 کو آمادہ ہوتے ہیں تو اس بات کو عموماً فراموش کرتے ہیں۔ اور شاید یہاں  
 معقول پسند آدیوں کو بھی اپنی اس قدر نادانی کا ہمیشہ یاد رکھنا اور اس کی  
 رعایت مرعی رکھنی آسان نہیں ہے۔ بسبب ان وجوہات کے کچھ زیادہ  
 بیان کرنا اس نظر سے کہ اوصاف صاف واضح ہو جائے کہ ہماری ناواقفیت  
 اور اعتراضات کے واسطے جو پروردگار کے نظام کے خلاف کیے جاتے  
 ہیں کس قدر جواب واجب ہے بے فائدہ نہوگا۔ فرض کیجئے کہ کوئی شخص  
 دلیرانہ یون کہے کہ جن باتوں کی شکایت ہے یعنی بدی کی ابتدا اور روکا  
 جاری رہنا بوسیلہ بار بار کی مداخلت کے باسانی روکی جاسکتی تھیں  
 ۔ ایسی مداخلت جو ایسی بااحتیاط اور موقع پر ہو کہ جمیع نقصانات کو جو اس  
 سے پیدا ہوں باز رکھے۔ یا اگر یہ امر ناممکن ہو تو نظام سلطنت ہذا تہ  
 ناقص ہے۔ کیونکہ بغیر کسی نظم و نسق یا نظام مرکب یا آئین کے عدالت ناممکن

اور لطف کے سلسلہ افعال منفرد اور غیر متعلق سے زیادہ خوبی پیدا  
 ہو سکتی تھی اس لیے کہ اوشے کوئی بے ضابطگی برآمد نہ ہوتی۔ اور یقیناً  
 کہ اس سے بڑھ کر اعتراضات بھی نکلے جاویں گے۔ تاہم جواب عیاں  
 ہے کہ اگر یہ دعاوی حق ہوتے تو بھی جو کچھ کہ اوپر ہماری سلطنت الہی  
 کے نظام کی ناواقفیت کی نسبت مسطور ہوا اور وہ نتیجہ جو اس سے نکالا  
 گیا اون جمیع اعتراضات کے خلاف جو حالت موجودہ کی اتری سے برآمد  
 ہوتے ہیں دین کی تائید کے واسطے از بس مکتفی ہوتا۔ اگر یہ دعاوی حق  
 بھی ہوئے تو بھی ممکن تھا کہ سلطنت جہان کی باوجود اس کے راست اور چھی  
 ہوئی کیونکہ اون دعاوی سے زیادہ سے زیادہ صرف اس قدر نکلتا کہ اس  
 سے بہتر ہونا ممکن تھا۔ مگر فی الواقع یہ دعاوی محض خداعی ہیں کیونکہ  
 کوئی شخص ممکنات سے مکتفی واقفیت نہیں رکھتا ہے کہ اونکی بابت احتمال  
 کے ادئے سے ادئے مرتبہ کا بھی ثبوت مہیا کر سکے۔ کیونکہ دعویٰ مذکور  
 کیسا ہی ممکن کیونکہ معلوم ہوتا ہوتا ہم اون چیزوں میں جو ہمارے تصور  
 کی رسائی سے نزدیک تر ہیں بہت سے نظائر تصورات کے پیش کیے جاسکتے  
 ہیں جو مطلقاً غیر ممکن ہیں اور جن سے نقائص صریحہ پیدا ہوتے ہیں اور  
 باوجود اس کے اونکو ہر شخص مسطور پر ہرگز نہ سمجھے گا اور نہ شاید کسی کو بادی النظر  
 میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے۔ ان باتوں سے باسانی صاف صاف

اسات کے نظائر  
 اس طرح ہیں جبکہ  
 ایک شیخ اور ایک  
 شمس کو ملے اور  
 رکھ کر کہتے ہیں تو  
 جانتے ہو کہ یہ  
 رنگ کے کچھ ہم  
 تھے تاہم یہ  
 ہے۔ کہ ان کا  
 کہ اپنی تش کو  
 کہ تیسے  
 شمس کے چوچیم  
 کہتے ہیں اگر اسکو  
 پانی میں ڈال دیتے  
 تو خود جل اٹھتی  
 ہے۔

واضح ہوتا ہے کہ ہماری ناواقفیت کیونکر اون جمیع اعتراضات کا جوہر و  
 کی عدالت اور نکتہ بینی کے خلاف کیے جاتے ہیں نہ صرف جواب عام بلکہ  
 واقعی جواب شافی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی معاملہ پروردگار کے جواب  
 معاملات سے متعلق نہ تصور کرنے میں یہ اعتراض کرے کہ اوسکو اوس  
 عدالت کی بے التفاتی یا رحمت کی کمی پائی جاتی ہے۔ تو پروردگار کے  
 حصوں دیگر سے ہماری ناواقفیت یا ایسے استیسا کا جو امر متصور ہے  
 متعلق نہیں ممکنات سے ہونا ایسے اعتراض کا ہرگز جواب نہوگا۔ مگر  
 جبکہ ہم متفقہ جانتے ہیں کہ جن حصوں کی نسبت اعتراض کیا گیا ہے  
 حصوں دیگر سے جن سے ہم واقف نہیں متعلق ہوں۔ اور جبکہ ہم نہیں  
 جانتے کہ کون سی بات معاملہ متقیح طلب میں بالطبع ممکنات سے ہے تو  
 اس صورت میں ہماری ناواقفیت جواب شافی ہوگی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ  
 بوجہ کسی الحاق یا امر محال کے جس سے ہم ناواقف ہیں وہ جسکے خلاف  
 اعتراض کیا گیا ہے واجب اور تحسن ہو جائے بلکہ یہاں تک عمدہ ہو جائے  
 کہ جہاں تک ایسا ہونا ممکن ہے \*

بعض خاص معاملات پر جو حق تعالیٰ کی سلطنت

کے شامل حال ہیں بہا مل غور کرنے سے اور مثال دیکھنے اور اسکی سلطنت  
 اخلاقی میں تشبیہا فرض کرنے سے اور بھی واضح ہوگا کہ اس طرح کے

اعتراضات کیسے کم وقت میں \*

اولاً جیسا سلطنت طبعی کے نظام میں کوئی مطالب  
 بغیر وسائل کے حاصل نہیں ہوتے اسی طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ نہایت  
 ناپسندیدہ اسباب اکثر اوقات ایسے مطالب کے بر لانے میں معاون  
 کرتے ہیں جو اس قدر پسندیدہ ہیں کہ ان اسباب کی ناپسندیدگی  
 نہایت کم ہو جاتی ہے۔ اور جن حالات میں ایسے اسباب ایسے مطالب کی معاونت  
 کرتے ہیں تو ان کا اس طرح مدد و معاون ہونا ہم کو عقل سے نہیں بلکہ تجربہ  
 سے واضح ہوتا ہے۔ تجربہ سے یہ بھی دریافت ہوتا ہے کہ بہت  
 وسائل مطالب کے حاصل کرنے کے لئے معاون اور لا بد ہیں جن کو قبل  
 تجربہ کے ہم خیال کرتے کہ میلان برعکس رکھتے ہونگے۔ بیانات سطوح بالا  
 سے جو جہان کی سلطنت طبعی کی نسبت کیا گیا ہے در صورت جہان اخلاقی  
 کے اس کے مشابہ تصور کرنے کے ایک اعتبار غالب پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے  
 تکلیف کو جب قدر کہ ہے ایک دوسرے کی قدرت میں رکھنے سے اور آدمیوں  
 کو جب قدر کہ ہیں بدی کے اثر کا ب کے لائق کرنے سے اور عموماً اچھے لوگوں  
 سے جو پرو روگار کے نظام اخلاقی کے خلاف اعتراض کیجاتی ہیں شاید  
 بنظر کل کے نیکی کی امداد اور معاونت ہوتی ہو اور ان سے زیادہ تر خوشی  
 پیدا ہوتی ہو یعنی وہ چیزیں جن کے خلاف اعتراض کیا گیا ہے شاید کہ برسا

یعنی جن وسائل سے

ہوں جن سے انجام کار زیادہ تر خوش نیتی پیدا ہو۔ اور اونہیں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیہ نظن اسکے خلاف نہوگا کہ ہم نہیں دیکھتے۔ اگر یہ امر حق بھی ہو۔ کہ مے وسائل طرح کا میلان رکھتے ہیں یا کہ ہکو اونہیں میلان خلاف معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں وسے باتیں جن کو ہم بے ضابطگیان کہتے ہیں، مطلقاً بے ضابطگیان نہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ دانشمندانہ اور نیک نتائج کے زیادہ تر حاصل کرنے کے وسائل ہوں۔ اور جیسا کہ مذکور ہوا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ شاید ان دانشمندانہ اور نیک نتائج حاصل کرنے کے صرف یہی وسائل ہوں۔

بدران باتوں کے یہاں ذکر کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اونہیں سے ایک نتیجہ غیر معقول اور زبون کا شکلنا رفع ہو کہ گوساخت ہماری طبیعت کی جس سے ہم بدی اور تکلیف کی لیاقت رکھتے ہیں جہان کے کمال اور اسکی بہبودی کی حد و معاون ہو اور واقعی ایسا ہے۔ اور اگر ہم بدی کے جاری رہنے کی واقعی اجازت دینا اسکے لیے مفید ہو یعنی بدی کا جبراً روکا جانا بظن پر کہ شریرہ خود بخود بدی سے باز آوے مگر یہ کہ کوئی اسکو جبراً روکے زیادہ تر مضر ہوتا نسبت بدی کے جاری رہنے کی اجازت دینے کے۔ تاہم جہان کے لیے بہت بہتر ہوتا اگر یہ بدی وقوع میں نہ آتی ہوتی۔ بلکہ یہ بات بخوبی صاف صاف خیال میں آتی ہے کہ بدی کا اتنا

بھی دنیا کے لیے مفید نہوتا ہم آدمیوں کا اوس سے باز رہنا بدرجہ  
افضل مفید ہوتا۔ کیونکہ اسی صورت سے جہان طبعی کے دانشمندانہ اور  
نیک نظام میں بعض امراض ہیں جو اپنے علاج رکھتے ہیں۔ یعنی بیماریاں  
بذات خود علاج ہیں۔ اگر نفرس یا بخار کا باعث نہوتا تو بہتیرے آدمی  
مر گئے ہوتے۔ تاہم ایسا دعویٰ کرنا کہ علالت بہتر یا ایک زیادہ کا ملالت  
ہے نسبت تندرستی کے دیوانگی میں داخل کیا جائیگا حالانکہ نسبت جہان  
اخلاقی کے ایسا دعویٰ کیا گیا ہے ❖

لاکن۔ ثنائی جہان کی سلطنت طبعی بوسیہ  
قواعد عامہ کے عمل میں آتی ہے۔ اور شاید اسکے لئے وجوہات نیک و  
دانشمندانہ ہوں۔ اور چونکہ اس امر کے خلاف کوئی وجہ ہکو وریافت نہیں  
شاید کہ اسے از بس عمدہ و دانشمندانہ ہوں اور ایسے وجوہات کا ہونا <sup>بطور</sup> اضافہ  
عالم کی تشبیہ سے اور ہمارے اس تجربہ سے خیال میں آتا ہے کہ نیک  
نتائج بلکہ جمیع خوبیاں جن سے ہم حظ اٹھاتے ہیں اس وسیلہ سے  
حاصل ہوئیں اور ہوتی ہیں کہ قواعد جن سے جہان کا انتظام ہوتا ہے  
عام ہیں۔ کیونکہ کوئی حظ ایسی قبیل سے نہیں ہیں جسکو ہم نے کسی  
طرح پر ایسے عمل کرنے سے جسکو ہم پیشتر سے جانتے ہیں کہ انکو غالباً  
مہیا کر لیا خود حاصل کیا ہو۔ اس پیش بینی کا وجود ہرگز نہوتا اگر انتظام

جہان کا قوا عد عامہ پر موقوف نہوتا۔ اور اگرچہ ممکن ہے کہ انجام کار دریافت ہو کہ ہر حالت منفردہ کی ان ہی کے وسیلہ سے پیش بند ہی کی گئی ہو۔ تاہم جمیع بے ضابطگیوں کو رفع کرنا یا بروقت پیدا ہونے کے اونکا بوسیلہ عمدہ اور عام قوا عد دانشمندانہ کے علاج کرنا بذاتہ غیر ممکن ہو۔ جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ انتظام ملکی میں ایسا کرنا مطلقاً غیر ممکن ہے۔ مگر ہم اس بات خیال کرنے پر مستعد ہیں کہ باوجود نظام ضابطہ عالم کے اسی طرح قائم رہنے کے اور معاملات دیگر میں جمیع باتوں کا سلسلہ یوں ہی جاری رہنے کے ممکن ہے کہ بے ضابطگیوں کے روکنے کے لئے مداخلات ہوں اگرچہ چوب کسی قوا عد عام کے اونکار و کاجانا یا علاج کیے جانا نہ ہو سکتا ہو۔ اور کاشکم ایسا ہوتا کہ جمیع بے ضابطگیوں بوسیلہ حال کی مداخلت کے روکی یا علاج کی جائیں بشرطیکہ ان مداخلات کا سوا اس کے کوئی اور اثر نہ ہو۔ مگر آرزو کرنے اور دعویٰ حق کرنے میں بڑا فرق ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اونکی چند تاثیرات عیان اور زہون فوراً ظہور میں آتیں۔ مثلاً اونے سناہل اور تغافل کی ترقی ہوتی۔ اور اونے زندگی کے قاعدہ طبعی میں جو اسی بات سے دریافت ہوا ہے کہ سلسلہ جہان بوسیلہ قوا عد عامہ کے جاری ہے شک عائد ہوتا۔ اور علاوہ بران یہ امر یقینی ہے کہ بوسیلہ اون نادرتعلقات کے جو پیشتر مسطور ہو چکے ہیں اونکی تاثیرات بعید اور

یعنی قوا عد عامہ

از بس عظیم بھی ہوتین۔ پس ہم قیاس بھی نہیں کر سکتے کہ ان مداخلات کا  
 جنکی آرزو کی گئی ہے کل نتیجہ کیا ہوتا۔ شاید کوئی جواب میں یہہ سگے  
 کہ ہر نتیجہ زبون مداخلات دیگر سے روکا جاسکتا تھا جب بھی اونکی  
 ضرورت عائد ہوتی۔ مگر یہہ پھر ہم اور بے حساب گفتگو کرنا ہے۔ پس نظر  
 کل کے ہم دیکھتے ہیں کہ سلسلہ دنیا کے بوسیلہ قواعد عام جاری رکھنے  
 کے اور اس وسیلہ سے نتائج نیک حاصل کرنے کے وجوہات خردمندانہ  
 ہیں۔ اور کیا معلوم کہ شاید اوسکے وجوہات نہایت خردمندانہ ہوں اور  
 بہترین نتائج اس سے حاصل ہوتے ہوں۔ ہکو اس یقین کی کوئی وجہ نہیں  
 ہے کہ جمیع بے ضابطگیوں کا وقت وقوع علاج ہو سکتا تھا یا بوسیلہ  
 قواعد عامہ کے موقوف ہو سکتی تھیں۔ ہکو معلوم ہوتا ہے کہ مداخلات  
 سے نقصانات پیدا ہوتے اور نیکی کا انداز ظہور میں آتا۔ اور کیا معلوم  
 کہ شاید بے نسبت نقصان روکنے کے زیادہ نقصان پیدا کرتے۔  
 اور بے نسبت پیدا کرنے کے زیادہ نیکی کو باز رکھتے۔ اور اگر یہی صورت  
 ہے تو مداخلت نکرنا بنائے شکایت سے اس قدر دور ہے کہ اوسکو  
 ایک نظیر رحمت کی سمجھنا چاہئے۔ اسقدر مفہوم ہوتا ہے اور کتنی ہے  
 اور زیادہ تفتیش کرنا ہمارے اور اک کی رسائی سے بعید معلوم ہوتا ہے۔  
**اب اعتراض** مگر شاید یہہ کہا جائے کہ باوجود ان سب باتوں کے



یہہ جمیع غیر ممکنات اور تعلقات ایسے ہیں جن سے ہم واقف نہیں اور ضرور ہے کہ ہم دین کی بابت مثل اور معاملات کے اوسکے موافق اپنی رائے دین جس سے ہم واقف ہیں اور باقی کو فضول گردانیں۔ یا یہہ کہا جاوے کہ اس مقام پر جو جوابات نسبت دین کے اعتراضات کے دیئے گئے ہیں ازانجا کہ اونکی بنا استدھر ہماری ناواقفیت پر ہے پس اونکے ثبوت کے ابطال میں بطریق مساوی مستعمل ہو سکتے ہیں \*

لاکن۔ اولاً اگرچہ ناواقفیت کلی کسی معاملہ کی

درحقیقت اوسکے جمیع اثبات اور اعتراضات کو بطریق مساوی رد یا قطع کرتی ہے تاہم ناواقفیت جزئی کا یہہ عمل نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ہکو کسی مرتبہ کا یقین حاصل ہو کہ فلان شخص کا یہہ طریقہ ہے اور لہذا ایسے مقاصد کے درپے ہوگا۔ گو ہم از بس ناواقف ہوں کہ راہ راست کونسی ہے جسکے وسیلہ سے وہ مقاصد کمائی یعنی حاصل ہوں گے۔ اور اس صورت میں اون اعتراضات کا جواب اسکے طریق فعلیت کی نسبت کیئے جاتے ہیں کہ ظاہراً اونکے حاصل کرنے کے لئے مدد و معاون نہیں ہے ہماری ناواقفیت جواب شافی ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس امر کا ثبوت کہ ایسے مقاصد منظور تھے ہرگز باطل نہیں ہوتا۔ پس دین کا ثبوت حق تعالیٰ کے طریقہ اخلاقی کا ثبوت ہے اور لہذا اسکا کہ اوسکی سلطنت اخلاقی ہے۔

اور کہ ہر شخص نظر کل کے اپنی کردار کے موافق پاویگا۔ یہ ایک ثبوت ہے کہ اسکی سلطنت کا مدعا یہی ہے۔ مگر اس امر کے تحقیق کرنے کی ہم قیادت نہیں رکھتے ہیں کہ کونسا طریقہ مناسب ہے جس سے یہ مدعا کا حتمہ حاصل ہو۔ اس لئے ہماری نادانیت اور اعتراضات کا جو پروردگار کا ہتھام کے خلاف درباب ایسی بے ضابطگیوں کے روائے رکھنے کے جو اس مقصد کے منافی معلوم ہوتی ہیں کیے جاتے ہیں ایک جواب شافی ہے۔ چونکہ ائمہ عیان ہے کہ کسی شے کے اعتراض کے خلاف ہماری نادانی جواب شافی ہو سکتی ہے اور باوجود اسکے اسکے ثبوت میں خلل واقع نہیں ہوتا۔ تو جب تک کہ ثابت نہ ہو یہ کہنا کہ ہماری نادانی جیسا کہ دین کے اعتراضات مخالفہ کو باطل کرتی ہے اسی طرح اسکے ثبوت کو باطل کرتی ہے فصول ہے۔

ثانیاً فرض کیجئے کہ غیر ممکنات و تعلقات نامعلوم دین کے ثبوت کے ابطال میں اور نیز اسکے اعتراضات کے جواب میں بطریق واجب پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اور اس وجہ سے اسکا ثبوت شکوک ہے۔ تاہم یہ دعویٰ خواہ تحقیق یا تضحیک کیا جائے لاریب صحیح ہے کہ واجبات اخلاقی قائم رہیں گے گو یہ امر یقینی نہ ہو کہ نظر کل کے اوپر عمل کرنے یا اس عدول کرنے کا نتیجہ کیا ہوگا۔ کیونکہ یہ واجبات صراحتہ و بطریق لازمی ہمارے دل کے قوس سے پیدا ہوتے ہیں بشرطیکہ اس میں روائت نہ آگئی ہو اور ہم

اودکو بغیر اپنے تئیں خود ملزم ٹھہرانے توڑ نہیں سکتے اور وہے بلحاظ فائدہ کے بھی یقینی ہیں۔ کیونکہ گو یہ بات معرض شک میں ہو کہ نیکی اور بدی کے نتائج آئندہ کیا ہونگے۔ تاہم اونسکے لئے نتائج ہونا جو دین سکھاتا ہے کہ فائدہ ہونگے قابل اعتبار ہے۔ اور یہ معتبر ہی بنظر احتیاط کے اس بات کو واجبات یقینہ سے کرتی ہے کہ جمیع شرارت سے پرہیز کریں اور بعد اوقت تمام کُل نیکیوں کے عمل میں زندگی بسر کریں \*

لاکن۔ ثالثاً جوابات مسطورہ بالا کا جو دین کے اعتراضات کے خلاف دیئے گئے ہیں او سکے ثبوت کے ابطال میں بطریق ثانی استعمال نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بموجب اس قیاس کے کہ حق تعالیٰ جہان پر اپنی اخلاق سلطنت کرتا ہے تشبیہ بہ تقویت تمام اس رُک کی طرف ہجو آمادہ کرتی ہے کہ یہ نظام اخلاقی ضرور ایک نظام یا آئین ہو گا جو ہماری فہمید سے برتر ہے۔ اور ہر تشبیہات خاص سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے نظام مرکب کے اجزا باعث متعلق ہونے اجزائے دیگر سے ایسے مقاصد کے حاصل کرنے میں مدد و معاون ہوں جنکی نسبت بہ کم خیال تھا کہ اونسکے حاصل کرنیکا اوزمین ہرگز سیلان نہیں ہے۔ بلکہ قبل تجربہ کے یہ خیال تھا کہ یہ اجزا اون مقاصد کے مناقض ہیں اور باز رکھنے کا سبیل رکھتے ہیں۔ اور لہذا ان تشبیہات سے واضح ہوتا ہے کہ طریقہ تقریر جسکا دین پر اعتراض کرنے میں استعمال ہوا مخالف دینے والا ہے۔ کیونکہ دینے اس بات کو ہرگز ناقابل

مذمتی تشبیہات

ظاہر نہیں کرتیں کہ اگر ہم کل کو سمجھ سکتے تو ہم اوں ابرویوں کی اجازت کو جتنی  
اعتراض کیا گیا ہے عدالت اور نکلوی کے موافق بلکہ اوسکے نظائر پاتے۔  
یہ بات دین کے ثبوت کی نسبت صادق نہیں آتی جیسا کہ اوسکے اعتراضات  
کے خلاف صادق آتی ہے۔ اور لہذا اوس ثبوت کو باطل نہیں کرتی جیسا کہ  
اعتراضات کو کرتی ہے۔

حاصل کلام بیان سطورہ بالا سے یہ بات باآسانی  
دریافت ہوتی ہے کہ مے جوابات جو پروردگاری کے اعتراضات کے خلاف دیے  
گئے ہیں اگرچہ گفتگوی عام میں کہا جاسکتا ہے کہ مے ہماری نادانی سے اخذ  
کیے گئے ہیں۔ تاہم صرف اوس سے ماخوذ نہیں بلکہ اوس بات سے جو تشبیہ  
ہکواونکی نسبت ظاہر کرتی ہے اخذ کیے گئے ہیں۔ کیونکہ تشبیہ ہم پر بالیقین  
واضح کرتی ہے کہ ہماری ناواقفیت درباب ممکنات اور انواع و اقسام ضابطہ عالم  
کے ہکوتحققین معتبر ہونے سے باز رکھتی ہے اور جبکہ ہم ایسے معاملات میں آ  
دینے یا اعتراض کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہکو نتائج باطلہ کی طرف لیجاتی ہے۔  
پس مے باتیں جن پر اصرار کیا گیا ہے نامکنات اور تعلقات غیر معلوم  
کے صرف تصورات سے نہیں ہیں بلکہ تشبیہ ضابطہ عالم سے ہمارے خیال میں آتی  
ہیں اور سخیذ مزاج آدمیوں کے ذہن میں تاکید آتی اور مقبر بھی ٹھہرتی ہیں۔ اور لہذا ان  
باتوں کو ملحوظ رکھنا اپنی واقفیت پر تجربہ کو موافق تحقیق کرنا اور وزیر التفات نکرنا اس کے خلاف ہے۔

## خامستہ

باب اخیر کے بیانات ہکو اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ اس مختصر زندگی انسانی کو جس میں ہم ایسے غلطان پہچان ہیں اس طرح کا لحاظ کریں کہ وہ کسی نظام سے جو بہت زیادہ وسیع ہے کسی نہ کسی طرح کا علاقہ رکھتی ہے۔ یہ بات کہ آیا ہم عالم بے پایان کے جس میں ہم لائے گئے حصوں پر توجہ سے کسی طرح کا علاقہ رکھتے ہیں مطلقاً مشکوک ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ سلسلہ معاملات جو ہمارے زیر نظر ہے سن بعد کسی زمانہ نہیں و حال سے قبل سے متعلق ہے۔ پس ہم ایک نظام کے درمیان۔ اگر ہم یہ کہنے کے مجاز ہوں۔ کہ گئے ہیں جو بن نہیں بلکہ ترقی پذیر اور ہر طرح نہیں سے باہر ہے۔ یعنی باعتبار گزشتہ و حال سے تقابل کے بطریق مساوی بعید از فہم ہے۔ اور اس نظام میں کچھ نہ کچھ مثل نظام دین کی کسی بات کے خواہی نخواہی ایسا حیرت افزا ہو گا جو ہماری فکر اور فہم سے اوسیتہ برتر ہو۔ کیونکہ کیا کوئی شخص جسکے حواس درست ہیں کہے گا کہ جہان کا بغیر ایک بانی عاقل و رحاکم کے پیدا ہونا اور اس طرح جاری رہنا زیادہ آسانی سے فہم میں آتا ہے نسبت اسکے کہ جہان کی پیدائش ایسے بانی اور رحاکم

کے وسیلہ سے ظہور میں آئی۔ یاد در صورت حاکم عاقل کے اقرار کے یہی کہنا کہ کوئی اور آئین سلطنت ہے جو نسبت اسکے جبکہ ہم اخلاقی کہتے ہیں زیادہ طبعی ہے اور باسانی فہم میں آسکتا ہے۔ حق تو یہ ہے کہ بغیر ضابطہ عالم کے بانی عاقل اور حاکم کے کچھ بیان نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم یا خاص کر وہ حصہ جو ہم سے متعلق ہے کیونکر پیدا ہوا اور کیونکر اس کا سلسلہ اس طرح پر جاری ہے۔ اور بغیر حاکم اخلاقی کے نہ اس کے کسی منشا عالم اور نہ ہر عالم کا حال کھلتا ہے۔ ضابطہ عالم کے ایک بانی عاقل اور جہان کے ایک حاکم طبعی کا ہونا ایک اصول سلسلہ سے ہے جس کا ثبوت اس سالہ میں تسلیم کیا گیا ہے اور یہ ثبوت عموماً عیان اور اقرار کیا گیا ہے۔ جبکہ ضابطہ عالم کے بانی عاقل کا ہونا جو وسیلہ ظل غایہ مخصوص کے ثابت ہو تو وہ ارادت اور ایک طریقہ کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ اور جیسا کہ ہماری کل فطرت یعنی وہ طبیعت جو اس نے ہمیں عطا کی ہے اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ اس کی ارادت اور اس کا طریقہ اخلاقی اور عادل اور نیک ہے۔ اسی طرح سے ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں آتا کہ سوائے اسکے اس کا کیا طریقہ ہو سکتا ہے۔ بہر حال بوجہ اپنے اس ارادت اور طریقہ کے جو کچھ کہ وہ ہو اس نے اس عالم کو ایسا بنایا اور اس کے سلسلہ کو اس طریقہ پر بہتر و جیسے اور طریقہ کے جاری رکھتا ہے اور ہمارے اور جمیع ذی حیات کے لئے اس میں

ایک حصہ اور نصیب معین کیا ہے۔ مخلوقات غیر ذی عقل اپنی خدمت بجا آلا  
ہیں اور بغیر کسی طرح کے تفکر کے راحت اور رنج سے جو ان کے لیے مشرت  
کی گئی ہے محفوظ اور رنجور ہوتے ہیں۔ مگر مخلوقات کا جو زیور عقل سے  
مزین ہیں گا ہے ان جمیع باتوں پر فکر نہ کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسپر  
کہ ہم کہاں سے آنے فکر نہ کریں تاہم اسپر کہ ہم کہاں جاتے ہیں فکر کرنا  
بہر حال لازم آتا ہے اور کہ انجام کار اس نظام سنتر سے جسین ہم اپنے  
تئیں پاتے ہیں کیا برآمد اور پیدا ہوگا۔ ایسا نظام جس پر امر یقینی ہے کہ ہمارا  
از بس فائدہ اور نقصان موقوف ہے اور جس پر ممکن ہے کہ ہمارا فائدہ اور  
نقصان فہم کی رسائی سے بھی زیادہ مختصر ہو۔ کیونکہ بہت سی باتوں سے  
یہہ راے کہ ہم موت سے نیت ہو جائیں گے صرف غیر معقول معلوم ہوتا  
ہے۔ تشبیہات مخصوصہ سے صاف صاف واضح ہوتا ہے کہ ہمارے  
نفس کا بحالت زمیت دیگر زندہ رہنا محال تعجب نہیں۔ اور ہمارے فی الحال  
ذی حیات ہونے سے ظن غالب ہوتا ہے کہ ہم ایسے ہی قائم ہیں گے جب تک  
کہ کوئی وجہ قطعی اس امر کے خیال کی نہ ہو۔ اور اگر ذی عقل اور تشبیہ کے  
تو کوئی پائی نہیں جاتی۔ کہ مرگ سے ہم معدوم ہو جائیں گے۔ اس قسم کی  
راے کیسی ہی وجہ معقول پر مبنی کیوں نہ ہو مگر سرور ہونے کی وجہ ہرگز نہیں  
ہو سکتی۔ مگر حق تو یہ ہے کہ سوائے کسی ایسے خیال کے کہ اپنے اجسام کشف

بابل

کو اپنا وجود تصور کرین۔ اور یہ امر تجربہ کے خلاف ہے۔ اس عقیدہ کی کوئی اور وجہ پائی نہیں جاتی۔ تجربہ سے بھی نہ کو اس امر کی نادانی بخوبی واضح ہوتی ہے کہ جسم اور فاعل ذی حیات کے ایک دوسرے سے متاثر ہونے سے یہ نتیجہ نکالیں کہ جسم کے زائل ہوتے پر فاعل ذی حیات کی ہلاکت بنتی ہے۔ اور ان کے ایک دوسرے پر تاثیر نہ کرنے کے عجیب و غریب نظائر ہیں جو نتیجہ برعکس کی طرف لے جاتے ہیں۔ جس قیاس پر ہم کو از روئے عقل چلنا چاہئے یہ ہے کہ ہماری روح ذی حیات بعد از مرگ بھی قائم رہے گی۔ اور آئین زندگی معین کرنا یا کسی قیاس نیکر پر عمل کرنا نہایت غیر معقول معلوم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضابطہ عالم کا نظام فطری ایسا ہے کہ اس میں تکلیف کی گنجائش ہے اور نیز خوشی پیدا ہو سکتی ہے اور ہم اپنی نسبت تجربہ کرتے ہیں کہ ہم کسی قدر ہر دو میں شریک ہیں۔ اور چونکہ ہم خواہی نخواہی جانتے ہیں کہ ہم ہر دو کے مرتبہ اعلیٰ کی لیاقت رکھتے ہیں۔ پس لافانی ہونے کی کل توقع خواہ زیادہ یا کم یقینی ہو ہماری امید اور ہم کے لئے وسعت لانا نہا پیدا کرتی ہے۔ اور علاوہ بران اس یقین کے خلاف کوئی ظن نہیں ہے کہ ہمارا آئندہ کا نفع یا نقصان ہمارے حال کی روش پر موقوف ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے حال کے نفع یا نقصان کی یہی صورت ہے اور راحت اور رنج جو ہمارے افعال سے بالطبع ملتی ہیں اکثر اوقات بعد از



اون افعال کے جن سے عے فرداً فرداً ملحق ہیں اور بعد مستغنی ہوتے  
 زمانہ بعید کے عائد ہوتے ہیں۔ پس اگر فکر بلیغ سے یہ بات غیر معین نہ تھی  
 کہ آیا یہ سہ امر قرین قیاس ہے کہ ضابطہ عالم کا بانی اپنی مخلوقات کو  
 راحت و رنج عطا کرنے میں اور ان کے افعال پر لحاظ کرتا ہے یا نہیں۔ تاہم  
 جبکہ ہم تجربہ سے دریافت کرتے ہیں کہ وہ ایسا لحاظ کرتا ہے جو جمیع مصلحتوں  
 کی مفید جو اس نے ہمیں عطا فرمائی ہے ہر کوئی بغیر کسی استفسار و دقیق کے عطا  
 اور صاف صاف اس خیال پر آمادہ کرتی ہے کہ ممکن ہے بلکہ ضرور ہے  
 کہ اس نے مخصوص نیک افعال سے راحت اور رزقوں سے رنج ملحق کیا ہے  
 ۔ و یا یہ کہ وہ ہر نظر کل کے اوکو جو نیکی کرتے ہیں جزا اور اوکو جو بدی کرتے  
 ہیں سزا دیگا۔ جہاں کے نظام فطری سے اس بات کے ثابت کرنے کے لئے مسطور ہوا  
 کہ حق تعالیٰ کی سلطنت طبعی کسی نہ کسی طرح کی سلطنت اخلاقی پر جسکے تحت  
 ہم اپنے تئیں تجربہ سے پاتے ہیں دلالت کرتی ہے۔ کہ فی الحال نیک اور  
 بد افعال کی نہ صرف بلحاظ مفید یا مضر ہونے جماعت مشارکہ انسانی کے  
 بلکہ نیز بلحاظ نفس نیکی اور بدی کے بالطبع جزا و سزا دی جاتی ہے۔ اور  
 انہیں بذاتہ نسبت حال کے ہر ارباب اعلیٰ جزا و سزا پانے کا میلان موجود  
 ہے۔ اور اگرچہ یہ ہر مراتب اعلیٰ کی عدالت قاسمہ جسکی طرف جبلت اس طرح  
 اشارہ کرتی اور لے جاتی ہے ایک زمانہ تک واقع ہونے سے روکی گئی

باب سوم

ہے۔ مگر یہی اون تسہیلات کے باعث ہوتا ہے جو اس دنیا کی حالت سے  
 اس کے عارض حال ہوتے ہیں اور لہذا ہذا تہ عارضی ہیں۔ اور جیسی یہ  
 باتیں پروردگار کے اہتمام طبعی میں نیکی کی جانب دیکھنے میں آتی ہیں اس طرح  
 اس کے خلاف بری کی جانب کچھ کہا نہیں جاسکتا۔ پس ایک نظام سلطنت  
 علانیہ قائم اور کسب قدر جاری ہے۔ اور جبکہ اس میں ہر معنی کی اور بری کے میلان  
 ذاتی کے لحاظ کیا جاتا ہے تو یہ خیال بالطبع پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک  
 حالت آئندہ میں کامل ہونے کی طرف جاری رہیگا اور ہر شخص ہاں اپنی  
 لیاقت کے موافق پاویگا۔ اور اگر یہ امر اس طرح پر ہے تو حق تعالیٰ  
 کی سلطنت اخلاقی کے ماتحت ہمارا عام نفع یا نقصان آئندہ ہماری رشتہ  
 پر باوجود حاصل کرنے کی مشکلات اور رکھنے کے خطرات کے جو اس  
 سے پیدا ہوں موقوف رکھا گیا ہے۔ بحسنہ سی طریقہ پر جیسا ماتحت  
 اس کی سلطنت طبعی کے ہمارا دنیوی نفع یا نقصان باوجود اسی قسم کی  
 مشکلات اور خطرات کے ہماری رفتار پر منحصر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اپنی اور  
 اس دنیا کی جبین ہم رہتے ہیں فطرت اصلی کے بموجب ہماری روشنی و  
 ہمارا نفع اور نقصان ہر خود تفویض کیا گیا ہے۔ اور اسی طبیعت فطری  
 سے مخصوص جبکہ وہ اس سلسلہ معاملات سے جو انسان کے باعث ہیں  
 ملحق ہوتی ہے ہمارے اس اہانت میں خیانت کرنے اور اس فائدہ کے

باب چہارم

کھوئے اور اوس میں غفلت کرنے اور اپنے تئیں مصیبت اور تباہی میں مبتلا کرنے کے اسباب اغوا پیدا ہوتے ہیں۔ — ان اسباب اغوا سے ایسی روش جس سے ہمارا دنیوی فائدہ حاصل ہو اختیار کرنے کی شکلات اور ایسا طریقہ اختیار کرنے کا خطرہ جس سے اوس میں ناکامیاب ہون پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ایسا خیال کرنے میں کہ درباب اوس غاصل و رسعات آخری کے جو دین پیش کرتا ہے ممکن ہے کہ اسی قسم کی دقت اور خطرہ ہو کوئی بات قابل بے اعتباری کے نہیں ہے۔ حق تو یہ ہے کہ بیان تمام کما اس امر کا کہ ہمارا ایسی حالت میں رکھا جانا کیونکر ہو ضرور ہماری فہمیدہ باہر ہے۔ مگر بموجب دین کی تعلیم کے کس قدر حاصل ہوتا ہے کہ حق تقا کی سلطنت اخلاقی میں نیکی اور تقویٰ کا طریقہ حفاظت اور خوشی کی حالت آئندہ کے لئے ضرور لیاقت لازمی ہوگا۔ جیسا کہ اوسکی سلطنت طبعی میں کسی نہ کسی خاص طرح کی لیاقتیں زیریت کی ہر حالت مخصوصہ کے لئے ضرور ہیں۔ اور یہ کہ حالت موجودہ کا مدعا یہ تھا کہ ہمارے واسطے اوس طریقہ میں ترقی دینے کے لئے ایک مقام تربیت ہو۔ فطرت عالم کا یہ منشا اس لحاظ سے از بس قابل اعتبار ہوتا ہے کہ ہم علانیہ ہر قسم کی ترقی کے لئے بنائے گئے ہیں۔ کہ پروردگار کی یہ ایک تعین عام ہے کہ ہم اصول علیہ کی ترقی کریں اور آپ میں ملکات فعلیہ پیدا کریں تاکہ اوس امر کی لیاقت

میں

باب پنجم

## باب ششم

## باب ہفتم

۱۰  
یعنی سلطنت اخلاقیہ  
سلطنت عینی ہے

حاصل ہو جسکے ہم پیشتر مطلقاً ناقابل تھے۔ کہ زمانہ طفولیت اور شباب  
بالطبع سن تہنیر کے لئے ایک حالت تعلیم معین کیا گیا ہے۔ اور یہ کہ جہاں  
موجود مخصوص حالت تہذیب خلافتی کے لائق ہے۔ اور از آنجا کہ مسئلہ  
کی بنا پر سلطنت اخلاقی اور حالت آزمائش کے خیال کے خلاف اعتراضات  
کیئے جاتے ہیں۔ لہذا واضح کیا گیا ہے کہ خدا نے ہلکے گویا تجربہ کی شہادت  
دی ہے کہ جمیع اعتراضات جو اس بنا پر دین کے خلاف کیئے جاتے  
ہیں عیبتہ اور مغالطہ دینے والے ہیں۔ اور نیز اس نے اپنی سلطنت طبعی میں  
ہمارے جمیع کوتاہ بینی کے اعتراضات کے جواب پر جو اسکی سلطنت اخلاقی  
کی عدالت اور خوبی کے خلاف کیئے جاتے ہیں اشارہ کیا ہے۔ اور عموماً  
اوسنے ہم پر ایک گود و سر سے تشبیہ ظاہر کر دیا ہے۔

یا درکھنا چاہئے کہ یہ باتیں امورات واقعی سے  
ہیں اور مناسب ہے کہ عقلاً انسان کو بیدار کریں اور اپنی حالت پر او  
اس بات پر کہ او کو کیا کرنا مناسب ہے بتا دیں تمام غور کرنے پر آمادہ کریں  
۔ اور آدمیوں کا اپنے تئیں حالت بدکاری یا بے فکری معیوب بین حسین  
سے اکثر مبتلا ہیں اپنے تئیں محفوظ سمجھنا اس قدر عقل کے خلاف ہے کہ اگر  
محاملہ سنجیدہ نہوتا تو قابل تضحیک تھا۔ اور دین کا قابل اختیار ہونا تجربہ  
اور امورات واقعی سے جن پر یہاں لحاظ ہوا برآمد ہوتا ہے عقلاً از بس

کلفتی ہے کہ اونکو جمیع نکوئی اور تقویٰ کے استعمال عام میں زندگی بسر کرنے پر اور اس سنجیدہ اندیشہ پر گو قدرے شک آمیز ہو کہ ضابطہ عالم میں ایک انتظام راست معین ہے اور بنا بران عدالت آئندہ ہوگا آمادہ کرے۔ خاص کر جب ہم غور کرتے ہیں کہ بدی سے اندک فائدہ بھی حاصل ہونا کس قدر شبہ ہے۔ اور اوسکے درجہ اعلیٰ کے حظوظ اور فوائد کیسے لاریب قلیل اور بے ثبات ہیں اور زیادہ سے زیادہ انکی مفارقت کس قدر جلد تصور ہے۔ کیونکہ تفکرات عقلیہ میں درباب اس امر کے کہ کس شے کی پیروی اور کس سے پرہیز کرنا چاہئے جیسا کہ کسی چیز کی طرف محض بہ تحریک قوت شہوانیہ اغوا کیے جانے پر لحاظ نہیں کیا جاتا اسی طرح سے بدی کی رغبتیں جو حظ اور فائدہ قلیل و غیر معین اور بے ثبات کی امیدوں پر ہیں واقعی اس قدر ذلیل ہیں کہ عقلاً بذاتہ ہیچ معلوم ہوتی ہیں۔ اور دین کی سترگی کے مقابلہ میں وہ مطلقاً غیر محسوس اور معدوم ہو جاتی ہیں۔ بدکاری میں زندگی بسر کرنے کی نسبت ہم قوت شہوانیہ کا عذر کر سکتے ہیں مگر وہ اوسکا سبب نہیں ہو سکتی۔ اور اس بات پر لحاظ کرنے سے اس عذر کا ضعف عیان ہوتا ہے کہ ہم ایسی حالت میں رکھے گئے ہیں کہ اپنے دواعی نفوس کی انقیاد کا چار ناچار عادی ہونا پڑتا ہے کیونکہ ہکو اس امر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور بلحاظ خیالات دنیوی کے


ہمکو اویسی قسم کے بلکہ اویسی قدر عظیم قیود گوارا کرنے پڑتے ہیں جیسا کہ  
 نیکی اور تقویٰ سلسلہ معاملات روزمرہ میں طلب کرتے ہیں۔ پس بدی  
 کی جانب سے نفس کے مطیع ہونے کا عذر کرنا از بس ہچکارہ ہے کیونکہ ہم  
 کوئی وجہ معقول نہیں اور ایک عذر پوچھ ہے۔ مگر بنداری کے مدعا  
 مناسب اور سکے ثبوت لائق ہیں جو ہماری فطرت اخلاقی سے۔ اور قوت  
 عملی کی آگہی سے۔ اور حق تعالیٰ کے ایک حاکم اور منصف صادق ہونے  
 کے خیال طبعی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ فطرت اور قوت عملی اور ادراک  
 ہمکو اویسی سے عطا ہوئے ہیں۔ اور ہدایات عقلیہ اور خوشخبری کا  
 زندگی اور بقا کو روشن کر دینا اور ہر خلاف انسان کی بے دینی اور ناراستی  
 کے آسمان سے حق تعالیٰ کے تہر کا ظاہر ہونا دین کی از بس تائید کرتے ہیں  
 سہمت

قطبہ تاریخ از تاج افکار صاحب عالی و قاضی صاحب  
 و بیہیل صاحب لکھنؤ نسخہ مفتاح التواریخ و مخلصین

بہرین عیسوی گشت دلم بقیہ  
 مرقع تاریخ گوی ہجو ویرشا ہوا  
 ہر ورقہ وقت معرفت کردگار  
 ۶۱۸ ۶۲

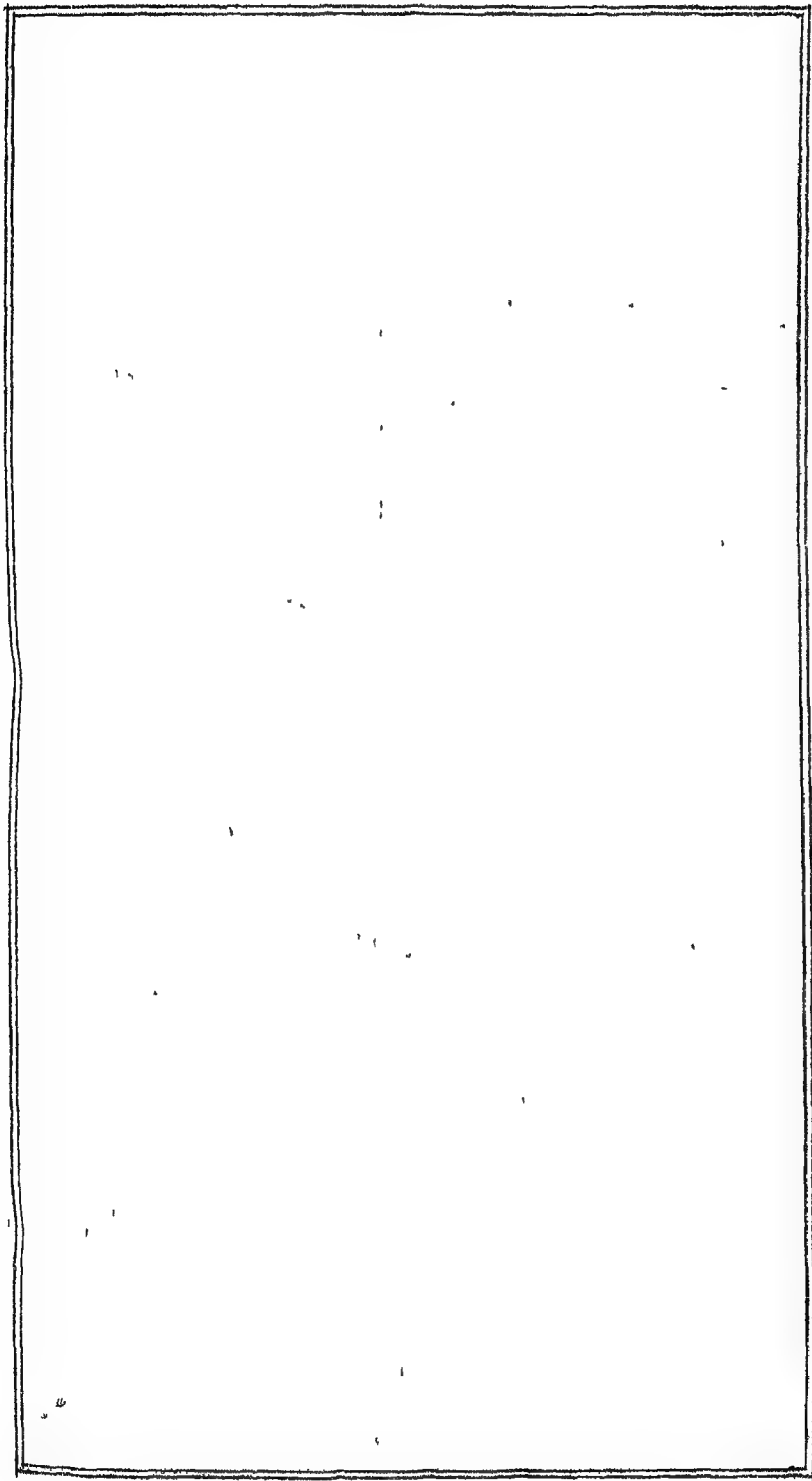
چون بہ نامی رسید نسخہ تحقیق حق  
 سعدی شیراز را گفتم اسی عالی مقام  
 بے مدد غیر گفت از سر خیر و ضو اب  
 ۱۲۵۰

|                                                                                                                                               |                                                                                                                                                |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>ہر کہ خواندش فغٹہ در وجد و در حال آمدہ<br/> یکہزار و ہشت و ہشتاد و دو صیال آمدہ<br/> ۱۸۶۱ء<br/> صلوی ہجری معنوی اش عیسوی سال آمدہ</p>      | <p>گشتہ چون این نسخہ مغرب روح افزا تمام<br/> سال تماش چو بستم این ندا از آسمان<br/> صوری و ہم معنوی خوان سال تمام غیب</p>                      |
| <p>قطعہ تاریخ از جناب لوی میر علی صاحب پیش ساکن کہ را باو</p>                                                                                 |                                                                                                                                                |
| <p>جناب صاحب عالی ذکاتے بے اہمال<br/> کرون بہم تو ہوتا سیخ کا سبار سال</p>                                                                    | <p>کتاب حکمت و دانش کا ترجمہ جو کیا<br/> سہ حقیقت و فہم و ذکا و ثروت کو<br/> ۱۸۶۱ء</p>                                                         |
| <p>ولہ</p>                                                                                                                                    |                                                                                                                                                |
| <p>ہوئے خوش اوستہ دیکھ کر کہ وہ<br/> ہے تاریخ آغاز او سمین عیان<br/> نکلتی ہے تاریخ بس غلشن<br/> عجب حکمت و معرفت کا رست<br/> ۱۲۸۶ء</p>       | <p>کیا ہے جو صاحب نے یہ ترجمہ<br/> جو مشہور ہے نسخہ بوستان<br/> جو ہے حرف منقوط کوئی پیش<br/> ہر ان شیخ کان پیش زین لفتہ است</p>               |
| <p>قطعہ تاریخ از مولوی گلزار علی صاحب پریس سہیل ٹاٹا لکھنؤ</p>                                                                                |                                                                                                                                                |
| <p>عقیل و فہیم و ادیب و لطیف<br/> ترجم کتاب عجیب غریب<br/> ذالفاظ آسان اویں قریب<br/> بے طرہ معجون ز شفق لطیف<br/> بطرہ ز عجیب مگر و نصیب</p> | <p>چو لیس فرزانہ و ہوشمند<br/> نمود از رہِ فہرہ زانگہ<br/> مضامین مطلق فہم کان<br/> پے دفع امراض جہل و سفہ<br/> درین مکر بود م کہ تاریخ او</p> |

|                                                                                                                    |                                                                                                                              |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>نہفت ہذا کے نکو کائے غیب<br/>خوشتر ترجمہ وہ کتاب عجیب</p>                                                       | <p>کہ از غیب و رز و سر و شمع بگوش<br/>توبے ریپ خوش بہر سالش بخوان</p>                                                        |
| <p>قطعه تاریخ از زندہ محمد وزیر خان منصرم مطبع مفید عالم</p>                                                       |                                                                                                                              |
| <p>جمال شاہد معنی بہت خوبی سے کھلائی<br/>جناب لفٹنٹ اور ڈاکٹر کوپنڈیا<br/>اٹھارہ سنی بہتر مکتبہ فیضی نے فرمایا</p> | <p>کیا کار نیایان واہ کیا ہمیں صاحب نے<br/>انا لاجی بٹلر کا کیا ہے ترجمہ ایسا<br/>جو پوچی منصرم نے عیسوی اور محمدی تاریخ</p> |
| <p>ولہ</p>                                                                                                         |                                                                                                                              |
| <p>منصرم خواست از صبا تاریخ<br/>گفت باغ مراد ما تاریخ</p>                                                          | <p>شد مرتب عجیب گلہ ستہ<br/>ناگہان خود مترجم ذی فہم</p>                                                                      |
|                                |                                                                                                                              |



192





The next person to whom the translator is indebted is Moulvie Mahomed Bashir, Head Moulvie of St. John's College, Agra, a very able and highly intelligent Arabic scholar. He has been good enough carefully to look over the work, and in doing so has not only pointed out the portions that appeared obscure, but has also made many valuable suggestions, the adoption of which has rendered the work more complete.

The translator's thanks are also due to the Revs. H. W. Shackell, and C. E. Vines. Although these gentlemen have been unable to afford him any material help in consequence of more immediate duties, they have willingly assisted him by their advice and encouragement.

Last, though not least, the translator is indebted to Mr. M. Kempson, Director of Public Instruction N. W. P., for his able and judicious strictures, by the aid of which he has been enabled still further to add to the correctness of the work.

In conclusion the translator must confess, that notwithstanding all his endeavors, he has sometimes failed to convey the precise impression expressed by the original; but he has exerted himself to the utmost of his ability; and now leaves his work for a candid public to decide how far he has been successful.

*Agra, January 1873.*

H. R. W.

Treatises of this nature may also prove useful in Theological Colleges such as that lately established in Lahore.

The entire absence of moral and philosophical works in Urdu is so evident that it is almost superfluous to offer any illustration; the meagre prose extract from the *Arabian Nights* &c. which appear and continue unaltered year after year in the Urdu Entrance Courses of the Calcutta University sufficiently testify to the fact. There is no religious element involved in this work of such a character as to forbid its being studied by either Hindoos or Mahomedans; should it then be adopted in whole or part by any of our Indian Universities as a text-book for their examinations, the highest aspirations of the translator will have been realized.

The first chapter was translated about three years ago, but it was abandoned for a time in consequence of the absence of philosophical terms in the Urdu language. In the mean while a large number of expressions were collected from Persian works on moral philosophy, especially from the *Akhlaq-i-Jalali* a work of no small merit. In every instance equivalents have been supplied, so as to avoid the introduction of English words. It has been the translator's endeavor to render his translation close and vigorous and to express the sentiments of his author intelligibly and forcibly, in pure and idiomatic Urdu. Arabic and Persian phrases have been avoided, so far as the translation of a work so abstruse would admit. Here and there some original explanatory notes will be found on the margin.

A brief life of Butler has been annexed in a style adapted to the native taste; and should a second edition be demanded, an analysis of each chapter after Dr. Angus will also, God willing, be supplied.

In furnishing an Urdu Preface the translator has bowed to Asiatic custom in its manner and style.

At the end a few poetical *Tarikhs* or chronograms have been given, showing the year of the translation of the work after the *Abjed* calculation and bearing the names of their respective authors.

The translator feels that he cannot conclude these remarks without gratefully acknowledging the cheerful and cordial help that has been afforded him by friends. He has much pleasure in being able to mention in the foremost place his much esteemed friend Mr. W. Campbell, who has taken the liveliest interest in the work, and has afforded substantial assistance both in comparing and revising the translation, devoting not a few of his evenings to the purpose.

## INTRODUCTORY REMARKS.

The absence of a standard Christian Urdu literature for the Indian Church is so generally acknowledged that the publication of the First Part of Butler's Analogy of Religion, in that language, hardly needs an apology; yet a word or so appears necessary to explain why a work so strictly philosophical in its principles, and so difficult to translate, should have been chosen for the purpose, in preference to any of the other religious and philosophical works in which the English language abounds.

The merits of this admirable treatise are so many and so varied, that the more one reads it, the more one will be convinced of its great value to the cause of Religion in general, and to the Christian Church in particular. What decided the translator's choice was the catholic spirit of the First Part, which resembles the dispensations of the God of Nature, whose moral government it so strikingly sets forth.

The requirements of the Indian Church deserve the greatest attention, and it is hoped that this translation will in some measure meet them; and further that its benefits will not be confined to this, but that its catholic spirit will pave the way still further, and cause it to be read without prejudice by the most scrupulous Hindoo or Mahomedan.

The School Master is abroad in India, and young men of various persuasions are daily leaving our Schools and Colleges with various degrees of education both in the English and in the Vernacular. Those who have received a purely secular training in the Government Seminaries, either remain in after life blindly attached to the superstitions of their fore-fathers, or, as is more generally the case, hold deistical views and principles. Those, on the other hand, who have received their education in Mission Colleges leave them as a rule with more or less speculative knowledge of the truth; but it is to be feared that the generality of them remain undecided and sceptical; whilst the writings of the enemies of Revelation serve to confirm them in this state of mind. It is the translator's earnest hope that his work may prove as useful among these classes, as the original has been to similar persons in England, and be more than equal to combat the refined scepticism of a David Hume or the coarse infidelity of a Thomas Paine, while it disposes the mind of the reader seriously to attend to the evidence of the fundamental truths of religion.



THE  
ANALOGY OF RELIGION  
TO THE  
CONSTITUTION AND COURSE OF NATURE.  
PART I.  
OF NATURAL RELIGION.

BY  
BISHOP JOSEPH BUTLER.

TRANSLATED INTO URDU,  
WITH A BRIEF LIFE OF THE AUTHOR AND  
EXPLANATORY NOTES,

BY  
H. R. WILLIAMS  
OF ST. JOHN'S COLLEGE, AGRA.

AGRA

JOB PRESS RIKABGUNGJI.

1873

*All rights reserved.*





۱۵۰ DUE DATE ۲۱۰

۲۱۲

URDU STACKS

